DER PESSIMISMUS

UND

DIE SITTENLEHRE.

Verhandelingen uitgegeven door Teyler's godgeleerd genootschap 10. deel. 1e stuk

DER

PESSIMISMUS

UND

DIE SITTENLEHRE,

VON

HUGO SOMMER,
Amtsrichter in Blankenburg am Harz.

HAARLEM,
DE ERVEN F. BOHN.
1882.

INHALT.

EINLEITUNG.

Die Competenz zu einem Urtheile über den absoluten Werth oder Unwerth alles Bestehenden setzt auf Seiten des Urtheilenden voraus:

1. Die Kenntniss des wesentlichen Inhalts alles Wirklichen und
2. einen zureichenden Massstab der Schätzung dessen, was für absolut werthvoll oder für absolut unwerth gelten soll.

Diese Voraussetzungen übersteigen, in aller Strenge gefasst, das menschliche Vermögen, aber sie repräsentiren ein Ideal, dem die Wissenschaft zustrebt.

Zunächst vermag alles Erkennen stets nur ein Bild des Weltganzen, nie das letztere selbst in seiner wahren Gestalt dem Bewusstsein des erkennenden Subjectes vorzuführen. Denken wir uns selbst den günstigsten Fall, dass das erkennende Subject mit dem Ganzen der Welt durch eine auf innerer Wesens gemeinschaft beruhende Wechselwirkung verknüpft sei, so

können demselben doch stets nur die Momente seines eigenen Fürsichseins zu unmittelbarem Bewusstsein kommen, mit denen es auf die Anregungen der übrigen Elemente des Weltalls reagirt. Die Nothwendigkeit dieses Sachverhalts ist in der Natur aller Wechselwirkung begründet, von welcher das Erkennen nur einen speciellen Fall bildet, denn alle Wechselwirkung kann nur darin bestehen, dass die Zustandsänderung eines der wechselwirkenden Elemente das andere auf eine hier nicht zu erörternde Weise zu einer Gegenwirkung veranlasst, die wiederum nur als Zustandsänderung dieses anderen Elements aufgefasst werden kann. Niemals kann eine Zustandsänderung des einen Elements sich aus diesem loslösen und als solche in das andere Element übergehen.

Diese Betrachtung gilt ganz allgemein. Mögen die wechselwirkenden Elemente als selbständige Wesen oder als Momente des Fürsichseins eines persönlichen oder — falls solches denkbar wäre — eines unpersönlichen substantiellen Weltgrundes aufgefasst werden; niemals kann das eine das andere unmittelbar erkennen, es müsste denn zugleich dieses andere sein. Es liegt daher in der Natur jedes, nicht bloss des menschlichen Erkennens, begründet, dass das erkennende Subject nur die Momente seines eigenen Fürsichseins unmittelbar zu erleben, alle übrigen Elemente der Wirklichkeit ihrem Vorhandensein, ihrem Inhalte, ihrer Bedeutung und ihren Beziehungen nach aber nur mittelbar aus den Einwirkungen zu folgern vermag, die es von ihnen erleidet. Aber das Erkennen besteht nicht bloss in den einfachen Wahrnehmen der inneren Reactionen gegen jene Einwirkungen, sondern in dem Vergleichen, Unterscheiden und Verknüpfen derselben zu einem geordneten Weltbilde, wobei das Denken seinen eigenen Ge-

setzen und seinen eigenen Zwecken folgt, welche es antreiben, das Zusammenseiende überall auf Zusammengehöriges zurückzuführen und sich dabei des Grundes der Zusammengehörigkeit bewusst zu werden. Es leuchtet ein, dass Vieles von diesen inneren Vorgängen des Denkens bloss eine subjective Bedeutung hat, dem in der Aussenwelt kein wirkliches Geschehen entsprechen kann. Setzen wir daher auch voraus, dass alle Einwirkungen, welche das erkennende Subject von anderen Elementen erleidet, sich ausnahmslos nach den sie bewirkenden Vorgängen in diesen in einer gesetzlich bestimmten Weise richten müsse, so ist doch nicht anzunehmen, dass eine Congruenz der correspondirenden Vorgänge in beiden stattfinde, und dass das Endresultat des Erkennens ein der äusseren Wirklichkeit in allen Zügen congruentes Abbild zu liefern bestimmt sei.

Wäre dies die Aufgabe des Erkennens, so fehlte es an jedem Kriterium der Wahrheit, welches alsdann nur in der Vergleichung des Erkannten mit einem Thatbestande bestehen könnte, welcher dem erkennenden Subjecte ewig unerreichbar ist. In Wahrheit geht jene Aufgabe nur dahin, alle subjectiven Erlebnisse zu einem in sich zusammenhängenden Weltbilde zu gestalten, welches den Thatbestand der Wirklichkeit und des Weltprocesses von dem subjectiven Standpunkte des Erkennenden aus, und gleichsam in dessen Sprache übersetzt, ausdeuten und anschaulich machen soll.

„Könnte es der menschlichen Forschung [1]) nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte dann doch ihre ganze Mühe, die

[1]) Lotze, Mikrokosmus (1ste Aufl.) Bd. I. Vorrede S. VII.

mit der öden Wiederholung schlösse, dass, was ausserhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung; welche Pflicht der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigt?" Dass dieses nun in der That der Fall sei, dass und wie die Verdeutlichung des Sinnes der Welt die sittliche Bestimmung des erkennenden Snbjectes zu fördern vermöge, werde ich später näher zu erörtern Gelegenheit fiinden.

Sehen wir von dem Vorurtheile ab, dass Wahrheit nur in einer genauen Übereinstimmung der Denkbilder mit den objectiven Gestalten der percipirten Wirklichkeit bestehen könne, so befriedigt es die Sehnsucht nach objectiver Erkenntniss ebenso sehr, wenn alle so entstandenen Weltbilder der Einzelnen unter einander und mit dem objectiven Thatbestande der Wircklichkeit in gesetzlich bestimmter Weise zusammenhängen, als wenn dieselben unter einander und mit dem objectiven Thatbestande in völliger Congruenz sich decken müssten, dagegen vermeidet die erstere Annahme jenen Eindruck trostloser Monotonie, welchen ein Weltall, dessen Einzelwesen alle den höchsten Grad der Erkenntniss erreicht hätten, einem dritten Beschauer dann verursachen müsste, wenn die zweite Annahme richtig wäre und eröffnet dagegen der Phantasie die Vorstellung unterhaltender Mannigfaltigkeit einer vielgestaltigen Entwickelung aller Einzelwesen, welche auch dann bestehen bliebe, wenn alle den denkbar höchsten Grad ihrer intellectuellen Entwickelung erreicht haben würden. Das Kriterium

der Wahrheit ist dann nicht mehr die Übereinstimmung der Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen, sondern die dem Sinne des Ganzen entsprechende innere Folgerichtigkeit des der Prüfung zu unterwerfenden Gedankeninhalts, welche sich dem erkennenden Subjecte in dem Gefühle unmittelbarer Evidenz selbst offenbart. Dieses Resultat wird den überraschenden Eindruck, welchen es anfänglich vielleicht erweckt, rasch verlieren, wenn wir uns besinnen, dass aller Fortschritt der Erkenntniss in der That in gar nichts anderem bestehen könne, als in dem Innewerden dessen, was in unserer Natur auf irgend welche Weise enthalten, nur durch den Lauf des Lebens und die Wechselwirkung mit den übrigen Elementen der Welt zum Bewusstsein und zu mehr oder weniger bestimmter Entfaltung erweckt wird, gleichsam in einer Verdeutlichung dessen, was wir vorher unbestimmt meinen. Selbst die einfachsten Elemente unserer Vorstellungswelt, die sinnlichen Empfindungen, sind nur Zustände, welche wir selbst in uns erleben, nicht aber von aussen empfangen. Noch weniger kommen die aus ihnen gebildeten Vorstellungen und Begriffe oder gar die langen Gedankenreihen, durch welche wir jene zu einem zusammenhängenden Weltbilde gestalten, von aussen in uns hinein, sondern alle diese Momente unserer geistigen Entwickelung werden von uns selbst hervorgebracht, indem die in uns enthaltenen Keime durch die Anregungen des Lebens sich immer reicher entfalten.

Muss schon diese Thatsache der nothwendigen Subjectivität alles Erkennens unsere Competenz zur Fällung eines Werthurtheils über das objective Ganze der Welt als mindestens sehr zweifelhaft erscheinen lassen, so steigert sich diese Bedenklich-

keit noch erheblich, wenn wir erwägen, dass nicht das Ganze der Welt sondern nur ein räumlich und zeitlich eng begrenzter winziger Ausschnitt derselben unserer Wahrnehmung überhaupt zugänglich ist.

Prüfen wir nun weiter: ob die zweite unerlässliche Voraussetzung der Competenz zu solchem Werthurtheile über das Ganze der Welt, das Vorhandensein eines zureichenden Massstabes absoluter Werthschätzung, in uns erfüllt sei?

Werthvoll erscheint uns, was unserer Natur und unseren Interessen entspricht. Diese sind verschieden je nach dem Standpunkte und der Bildung des Urtheilenden. Es scheint auf den ersten Blick, als müsse die Subjectivität unserer Werthurtheile hier noch störender hervortreten als jene Subjectivität der theoretischen Weltbilder; denn alle Menschen sind verschieden in beiden vorbezeichneten Richtungen. Wir würden nicht einmal zu einer gegenseitigen Verständigung über bestimmte Arten des Wohl und Wehe, geschweige denn zu einem allgemeingültigen Massstabe der Werthschätzung gelangen können, wenn jene Verschiedenheiten ganz masslos und unberechenbar wären, wenn wir selbst nur dem Augenblicke lebten und nicht in der Erinnerung die früheren Erlebnisse festzuhalten und mit den späteren und gegenwärtigen zu vergleichen vermöchten, wenn nicht gewisse Interessen unseres Lebens constant und geeignet wären, Massstäbe der Vergleichung des Werthes der erlebten Ereignisse zu liefern. In der That ergeben sich bei näherer Betrachtung nicht nur aus der gleichen körperlichen Organisation und geistigen Veranlagung aller Menschen gewisse constante Neigungen und Bedürfnisse, in denen alle überein-

stimmen und welche die Hauptrichtungen des Lebens beherrschen, sondern es giebt, und dies ist die Hauptsache, in dem wichtigsten Gebiete des Lebens, nämlich im sittlichen, eine Werthkategorie von allgemeiner und nothwendiger Geltung, welche als solche allen Menschen im *Gewissen* offenbart wird.

Die zwingende Kraft der Gebote des Gewissens beruht, wie ich später noch näher darlegen werde, ganz allein auf dem Gefühle des unbedingten Werthes, der unbedingten Heiligkeit des letzten Grundes aller Wirklichkeit, des letzten Ziels des gesammten Weltprocesses, dessen Erreichung durch die Erfüllung jener Gebote und unserer individuellen Lebensbestimmung zu unserem Theile zu fördern wir uns im Gewissen bestimmt und gewürdigt fühlen. Wir fühlen und erleben im Gewissen als unmittelbar evident, dass im sittlichen Gebiete der Schwerpunkt und Mittelpunkt alles Lebens und aller Weltentwickelung beruhen müsse.

Das Gewissen offenbart uns daher nicht nur, dass der letzte Grund aller Wirklichkeit unbedingt werthvoll und heilig sei, sondern auch, dass die theoretischen Voraussetzungen über das objective Ganze der Welt, welche jenes unbedingte Werthurtheil in sich schliesst, in der gegebenen Wirklichkeit thatsächlich erfüllt seien.

Nur das Gewissen und die darauf gegründete Sittenlehre vermögen daher annähernd das Ideal jener beiden Eingangs erwähnten Voraussetzungen in uns zu verwirklichen, welche zur Competenz eines Urtheils über

Werth oder Unwerth des Weltganzen berechtigen, indem sie uns *einen zureichenden Massstab absoluter Werthschätzung* offenbaren und die Uberzeugung in uns erwecken, dass *die thatsächliche Einrichtung des Weltalls eine solche sei*, *welche die Verwirklichung unseres sittlichen Ideals gestatte.*

Ich werde diese Behauptungen eingehend zu begründen und folgende Sätze daraus abzuleiten suchen:

1. Alle Urtheile über Werth oder Unwerth alles Bestehenden, welche nicht auf den im Gewissen offenbarten letzten Voraussetzungen über das Ganze der Wirklichkeit beruhen und einen anderen Massstab als den im Gewissen offenbarten ihrer Werthschätzung zu Grunde legen, sind incompetent, da es keinen anderen Massstab absoluter Werthschätzung giebt, und die theoretische Wissenschaft allein nicht ausreicht, den wesentlichen Inhalt der Wirklichkeit in einer zusammenhängenden Weltansicht zu einem befriedigendem Abschlusse zu bringen.

2. Alle Urtheile, welche den letzten Grund des Wirklichen und das Ziel des Weltprocesses nicht als heilig und unbedingt werthvoll schätzen, widerstreiten der Sittlichkeit, insoweit solche auf der in der menschlichen Naturanlage begründeten Thatsache des Gewissens beruht.

Zu der letzteren Kategorie gehören ganz besonders die pessimistischen Urtheile, welche das Ganze der Wirklichkeit für werthlos, das Dasein selbst für ein Übel erklären. Solche Urtheile sind nicht nur als absonderliche Meinungen einzeluer Personen, sondern mitunter auch als vorherrschende Stimmungen ganzer Völkerschaften hervorgetreten. Sie sind meist durch individuelle oder in grösserem Umfange gemeinsame Lebensschicksale bedingt und beziehen sich alsdann nur auf die subjectiven

Weltbilder und persönlichen Lebensverhältnisse ihrer Urheber. Als solche können sie wegen ihrer unberechenbaren Vielgestaltigkeit nicht Gegenstand einer gemeinsamen Besprechung sein, und die besondere Erörterung ihrer speciellen Gestaltungen würde nur die Geduld der Leser ermüden, nicht aber einen berechtigten Anspruch auf allgemeine Theilnahme erwecken können. Nur dann, wenn sie sich nach der Behauptung ihrer Urheber ausdrücklich auf das objective Ganze der Welt beziehen und nach einem Massstabe gefällt werden, der Anspruch auf absolute Geltung erhebt; nur dann, wenn zugleich die Art der Begründung oder das Mass der Anerkennung, welche sie gefunden haben, unsere Theilnahme erregen und sie über das Niveau blosser Grillen erheben, verdienen sie mit Recht, Gegenstand einer ernsten wissenschaftlichen Prüfung zu werden.

In erhöhtem Masse verdient dieses der sogenannte „moderne Pessimismus“, welcher unter der Führerschaft Eduard von Hartmanns eine ganz ungewöhnliche, weit über die Grenzen Deutschlands hinausgehende Anerkennung gefunden hat.

Das Urtheil, dass alles Dasein ein Elend, dass das Ganze der Wirklichkeit unvernünftig und werthlos und das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei, gründet sich in der Auffassung Eduard von Hartmanns auf angeblich erschöpfende metaphysische Voraussetzungen über die letzten Elemente des Wirklichen und eine vorgebliche Kenntniss des wesentlichen Inhalts des gesammten Weltprocesses und wird nach einem Masstabe der Werthschätzung gefällt, dessen Allgemeingültigkeit unmittelbar aus jenen metaphysischen Voraussetzungen abgeleitet wird. Ein „all-eines unbewusstes unpersönliches Wesen“ wird als Grund aller Realität, dessen Attribute „Vorstellung und Wille“ werden als einzige Factoren alles Geschehens hingestellt. Die Vorstellung soll „den

Inhalt, das W a s der Welt“, hervorbringen und in allen Zügen und Richtungen „durch das logische Formalprincip bestimmt“ und desshalb „absolut vernünftig“ sein, der Wille dagegen soll „das alogische Princip“ sein, welches die Vorstellungen „realisirt und dadurch das Elend des Daseins heraufbeschwört.“ „Befriedigung des Willens“ soll „Lust“, „Nichtbefriedigung“ desselben „Unlust“ sein. Da der Wille im Grunde nur einer, und das Wollen stets dieselbe Function ist, so kann es nicht verschiedene Arten, sondern nur unterschiedene Grade der Lust und Unlust geben. Da mithin alle Lust und Unlust an derselben Scala gemessen werden, so soll damit ein absolutes Kriterium der Werthschätzung gegeben und die Frage nach Werth oder Unwerth aller Wirklichkeit einfach durch die weitere Frage beantwortet sein, ob die Totalbilançe aller Lust und Unlust ein positives oder ein negatives Resultat ergäbe. Dass das letztere in der That der Fall sei, wird theils aus allgemeinen metaphysischen, theils aus psychologischen Erwägungen deducirt, denen eine universale Bedeutung beigemessen wird.

Es ist meine Absicht, d a s V e r h ä l t n i s s *dieses* P e s s i m i s m u s z u r S i t t e n l e h r e f e s t z u s t e l l e n.

In den e r s t e n b e i d e n A b s c h n i t t e n soll der Begriff jedes der beiden Glieder jenes Verhältnises für sich möglichst scharf praecisirt, im d r i t t e n soll der Versuch Eduard von Hartmanns, die Ethik auf den Pessimismus zu gründen, einer sorgfältigen, auf die Ergebnisse der ersten beiden Abschnitte gestützten Kritik unterzogen werden.

I.

Die Sittenlehre.

Wie ich schon hervorhob, bildet nur das, was wir selbst erleben, die Summe der uns zum Bewusstsein gekommenen Zustände unseres eigenen Ich, das unmittelbar gegebene thatsächliche Material unseres Wissens, welches wir, in der Erinnerung aufbewahrt, nach Gesetzen und Zwecken, die gleichfalls in unserer Naturanlage begründet sind, zu dem geordneten Ganzen einer Erkenntniss des Wirklichen verknüpfen. Ein Wissen aus anderen Quellen und auf anderen Grundlagen giebt es nicht. Kein Moment des Geschehens und der Wirklichkeit kann dem erkennenden Subjecte anders als durch Erregung einer Zustandsänderung seines eigenen Wesens offenbar werden. Alle Wissenschaften sind aus dem Geiste geboren und behalten ihre Wurzeln ewig im Geiste, dem sie ihr Leben verdanken und aus dem sie all ihre Lebenskraft schöpfen.

Die einzig zuverlässige Grundlegung jeder Wissenschaft ist daher der Nachweis ihrer Entstehung aus jenem Thatbestande ursprünglicher Lebenswirklichkeit und der Veranlassungen, welche die dort vorgefundenen Elemente zu weiterer Entfaltung nach dem be-

stimmten Wissensgebiete hin angeregt haben, um dessen Begründung es sich handelt. So verhält sich's insbesondere mit der Sittenlehre.

Suchen wir nach einer solchen Grundlegung der Sittenlehre, so ist jedermann offenbar und bedarf hier gar keines weiteren Nachweises, dass nur das Gewissen, das der menschlichen Natur eingeborene Gefühl des Sollens, hier denjenigen Thatbestand ursprünglicher Lebenswirklichkeit ausmacht, auf den die Sittenlehre gegründet ist und aus dem sie beständig Kraft und Leben schöpft.

Wie allem Erkennen das Gefühl zu Grunde liegt, dass es überhaupt eine Wahrheit gäbe und mit diesem Gefühle zugleich diejenigen aprioristischen Voraussetzungen als unmittelbar gewiss und vorhanden erlebt werden, welche das Erkennen möglich machen, so liegt der Sittlichkeit ganz allgemein das eingeborene Gefühl des Sollens zu Grunde, und sind auch mit diesem zugleich die aprioristischen Voraussetzungen als unmittelbar gewiss und vorhanden gegeben, welche die Verwirklichung der sittlichen Bestimmung bedingen.

Diese Voraussetzungen zu ermitteln, ist von höchster Wichtigkeit, denn sie bilden in ihrer Gesammtheit eine Offenbahrung über das Ganze der gegebenen Wirklichkeit, welche geeignet ist, unserer Weltansicht in jedem Stadium ihrer normalen Entwickelung einen befriedigenden Abschluss zu geben. Iene Voraussetzungen sind nur die Verdeutlichung und gedankenmässige Formulirung dessen, was wir im Gewissen als unmittelbar gewiss erleben und in und mit diesem gegeben; sie bilden in ihrer Gesammtheit wie das Gewissen selbst einen Thatbestand ursprünglicher Lebenswirklichkeit, der die Lebenswurzeln enthält, welche die Sittenlehre in den Boden der Wirklichkeit hinabsenkt.

Wollen wir den Begriff der Sittenlehre scharf präcisiren, so

müssen wir uns vor allem jene Voraussetzungen klar und vollständig zum Bewusstsein bringen.

Eine kurze Recognoscirung des ganzen Terrains unmittelbarer Lebenswirklichkeit, des ganzen Rohmaterials unseres gesammten Wissens, wird uns diese Aufgabe nicht unwesentlich erleichtern. Wie schon erwähnt, lässt sich alles, was wir unmittelbar erleben, unter den Allgemeinbegriff einer Zustandsänderung unseres Wesens rubriciren, denn alles Leben ist nur eine Form des Geschehens, nicht ein Ausdruck des veränderungslosen ruhenden Seins. Gegenstand der Reflexion kann ferner nur eine solche Zustandsänderung unseres Wesens werden, welche uns direct oder indirect bewusst wird; und eine bewusste Zustandsänderung kann nur ein solches Wesen erleiden, welches in irgend welcher Weise für sich ist, mag es übrigens im metaphysischem Sinne als Substanz oder als für sich seiendes Moment einer solchen aufgefasst werden.

Unterscheiden, Vergleichen und Verknüpfen lassen sich ferner nur solche Zustandsänderungen, welche ein und dasselbe Wesen erleidet, und nicht nur erleidet, sondern zugleich auch in der Erinnerung festzuhalten und in der Einheit ein und desselben Bewusstseins zu verknüpfen vermag, also *solche* Zustandsänderungen, welche Momente desselben einheitlichen Wesens sind. Ist aber das Wesen, welches die Zustandsänderungen in sich erlebt, ein einheitliches Wesen im obigen Sinne, so ist jede Zustandsänderung eine Änderung des ganzen Wesens, denn wenn sie sich bloss gleichsam auf einzelne Provinzen desselben erstreckte, andere dagegen ganz unberührt liesse, so zerfiele das Wesen in einzelne Theile, welche nichts von einander wüssten; es wäre dann nicht ein, sondern eine Vielheit von Wesen, und die verschiedenen Provinzen, welche es umfasste, würden sich nicht in der Einheit ein und desselben Bewusstseins verknüpfen lassen.

In der That bestätigt dies die unmittelbare Selbsbeobachtung. So verschiedenartig auch die Zustandsänderungen sind, welche wir zu erleben vermögen, so ergreift jede doch unser g a n z e s Wesen, wenn sie auch vorwiegend in dieser oder jener besonderen Richtung unseres Fürsichseins einen mehr oder weniger specifischen Ausdruck findet.

Die Verschiedenheit dieser inneren Erregungen ist keine masslose; sie ist bedingt durch die specifische, ihrer Entstehung nach nicht weiter zu begründende, sondern f a c t i s c h u n m i t t e l b a r g e g e b e n e N a t u r a n l a g e u n s e r e s W e s e n s. Eine einfache Selbstbeobachtung lehrt uns, dass alle unsere inneren Erlebnisse sich vorwiegend als Momente entweder des Fühlens oder des Wollens oder des Vorstellens und Denkens darstellen. Fassen wir die letzteren beiden Arten der Geistesthätigkeit in Eins unter dem gemeinsamen Namen des Vorstellens zusammen, so müssen wir d i e G r u n d f u n c t i o n e n d e s *Fühlens*, *Wollens* u n d *Vorstellens* a l s a l l e i n i g e u r s p r ü n g l i c h e F a c t o r e n u n s e r e s b e w u s s t e n G e i s t e s l e b e n s b e t r a c h t e n.

Alle Zustandsänderungen, welche wir erleben, lassen sich zwanglos diesen Begriffen unterordnen. Aber ich hebe nochmals hervor, jene Grundfunctionen sind nicht, wie die verrufene Lehre von den Seelenvermögen behauptete, scharf abgegrenzte Thätigkeiten, welche beziehungslos unter einander mit getrennten Wurzeln verliefen und sich in den Boden des bewussten Geisteslebens nach gesonderten Provinzen theilten: a l l e M o m e n t e d e s F ü h l e n s, W o l l e n s u n d V o r s t e l l e n s s i n d v i e l m e h r l e b e n d i g e E r r e g u n g e n u n s e r e s *ganzen* W e s e n s, d i e n u r v o r w i e g e n d e i n e n b e s o n d e r e n s p e c i f i s c h e n C h a r a c t e r i n e i n e r d e r d r e i b e z e i c h n e t e n R i c h t u n g e n a n s i c h t r a g e n. Wir können keinen Gedanken fassen, ohne durch irgend ein Interesse dazu bestimmt zu sein, und kein Gedanke

verläuft ohne irgend welche Theilnahme des Gemüths. Kein Gefühl bewegt uns, ohne die intellectuelle Sphäre irgendwie zu berühren und sich in einem wenn auch noch so unbestimmten Vorstellungskreise gedanklich oder bildlich zu formuliren oder den Willen, es festzuhalten oder zu beseitigen, irgendwie zu erregen. Wir können endlich, was hier von besonderem Interesse ist, nichts wollen, dem wir nicht irgend einen gefühlten Werth beilegen und was wir uns nicht in einer wenn auch noch so unbestimmten Weise vorzustellen im Stande sind.

So ist auch das Gewissen oder das Gefühl der moralischen Verbindlichkeit eine Bewegung das ganzen Geistes, welche sich zwar vorzugsweise im Gefühl, daneben aber auch in den Sphären des Wollens und des Vorstellens offenbart. Das Gefühl des moralischen Verbindlichkeit hat seinen alleinigen Grund in dem *unbedingten*, über allen andere Gefühlen unvergleichlich erhabenen Werthe, welchen wir vermöge einer ursprünglichen Geistesanlage, welche den bedeutsamsten Zug unseres ganzen Wesens ausmacht, *dem, was wir sollen,* beizulegen genöthigt werden. Der vorstellungsmässige Ausdruck dessen, was wir sollen, ist in seiner allgemeinsten Formulirung der *Gedanke einer Bestimmung.* Wir erfüllen unsere Bestimmung, indem wir unseren Willen auf das richten, was wir sollen.

Seinen bedeutsamsten und wichtigsten Ausdruck findet das Gewissen, wie schon gesagt, in der Gefühlssphäre, in dem Gefühle des Sollens. Das Gefühl ist die eigentliche Geburtsstätte der Sittlichkeit, welche erst von hier aus ihre belebenden Strahlen in die Gebiete des Vorstellens und Wollens entsendet. Der klarste Beweis hierfür ist, dass das Gefühl des Sollens längst in uns lebendig ist, bevor wir das, was wir sollen, uns klar zum

Bewusstsein gebracht haben, bevor wir entschlossen sind, es zu wollen. Das *Gefühl* des Sollens ist als solches von jeher in der Menschheit lebendig gewesen; *die Vorstellung* dessen was wir sollen, hat im Laufe der geschichtlichen Entwickelung vielfach gewechselt und ist in mancher Beziehung noch immer Gegenstand des Streits und des Zweifels. Das Gefühl des Sollens bleibt selbst dann noch lebendig, wenn der Wille durch die Gewohnheit des Lasters in ganz andere Bahnen gedrängt ist; es lässt sich selbst in der Seele des hartgesottensten Sünders nie ganz ertödten.

Es ist, um das wahre Wesen des Sittlichen zu begreifen, durchans nöthig, sich dies völlig klar zu machen. Alle Versuche, das Wesen des Sittlichen vorwiegend in der Vorstellungs- oder Willenssphäre zu suchen, haben sich als ganz unzulänglich erwiesen.

Niemals kann die Erreichung eines bloss vorgestellten rein factischen Zustandes Ziel der sittlichen Bestimmung sein. Ich habe schon erwähnt, das ein Wille ohne ein der gefühlsmässigen Werthschätzung unterliegendes Ziel gar nicht denkbar ist. Versuchen wir, einen auf Herstellung eines rein factischen Zustandes gerichteten Willen vorzustellen, so zerstören wir den Begriff des Willens und setzen an seine Stelle den der blinden Naturkraft, denn das Wesen des Willens besteht eben darin, durch den gefühlten Werth eines vorgestellten Zieles motivirt zu sein. Es versteht sich von selbst, dass unter gefühltem Werth hier in weitestem Umfange alles verstanden wird, was das menschliche Interesse zu erregen vermag, sei es sinnliches oder geistiges Wohl oder Wehe, sei es Liebe oder Hass, Rache oder Freundschaft, Mitleid oder Reue, Furcht vor Strafe oder Anhänglichkeit an alte Gewohnheiten, Eitelkeit oder Standesinteresse. Betrachten wir die verschiedenen Versuche, ein reines Formalprincip an die Spitze der Ethik zu stellen, so werden wir stets bei näherer Nachforschung ein verborgen schlum-

merndes Gemüthsinteresse entdecken , welches der an die Spitze gestellten Form in der Auffassung dessen der jenes Princip aufgestellt hat, den den sittlichen Willen motivirenden Werth verliehen hat. So wird insbesondere auch der kategorische Imperativ Kant's geadelt und motivirt durch die erhabene Gesinnung, welche sein Urheber in der Seele des uneigennützig dem Sittengesetze gemäss Handelnden mit Recht, wenn auch stillschweigend, voraussetzte. In der Seele eines solchen giebt es kein höheres denkbares Gut, als die Bewahrung jener Gesinnung, welches nur durch Befolgung des Sittengesetzes und die Erreichung der durch dieses zu realisirenden sittlichen Bestimmung geschehen kann. Es ist hier, trotz der scheinbar entgegenstehenden Aüsserungen Kants, ganz deutlich und offenbar nur der der Erreichung der sittlichen Bestimmung beigemessene unbedingte Werth, welcher dem Sittengesetze selbst die verbindliche Kraft giebt.

Eben so wenig ist das wahre Wesen des Sittlichen in der Willenssphäre als solcher zu suchen.

Man hat oft von der Freiheit des Willens gesprochen, als einem spontanem Vermögen des Geistes, sich rein aus sich selbst ohne jedes der gefühlsmässigen Schätzung unterliegendes Motiv in sittlichem Sinne zu bestimmen, und diese sogenannte sittliche Freiheit als das wahre Princip der Ethik hingestellt. Diese Auffassung scheint lediglich auf einer missverständlichen Überschätzung des Freiheitsbegriffes zu beruhen, dem man auf Kosten der gefühlsmässigen Grundlage der Ethik eine sittliche Bedeutung beizulegen suchte, welche ihm in der That nicht gebührt, und auf dem Versuche, zwei ganz unvereinbare Gedanken mit einander zu verschmelzen. Wir müssen beide Alternativen scharf aus einanderhalten. Entweder der Wille ist durch sittliche Motive bestimmt, dann ist er kein absolut freier, sondern ein motivirter Wille. Oder der Wille ist nicht durch sittliche Motive bestimmt, dann könnte er ein absolut freier Wille sein, vorausgesetzt, dass ein solcher überhaupt möglich

und denkbar wäre, aber er wäre dann kein sittlicher Wille mehr. Vereinigen lassen sich beide Alternativen nicht. Ein absolut freier Wille ist völlig unberechenbar und hat desshalb gar keine sittliche Bedeutung. Ein durch sittliche Motive bestimmter Wille trägt aber die Kraft seiner Motivation nicht rein in sich selbst, sondern in dem gefühlten Werthe des sittlichen Ziels, welches er will. Die *sittliche Freiheit* ist daher nicht absolute, durch nichts bestimmte, sondern *lediglich die Fähigkeit, sich nach sittlichen Motiven selbst zu bestimmen.*

Untersuchen wir den Process dieser sittlichen Selbstbestimmung, so ist offenbar, dass der Wille in jedem einzelnen Falle der Entscheidung durch dasjenige Motiv bestimmt wird, welchem das wollende Subject im Augenblicke der Entscheidung den höchsten Werth beimisst. Dieses Resultat ist, so unanfechtbar und klar es sich bei reiflicher Überlegung herausstellt, manchen Selbsttäuschungen ausgesetzt. Wer nur dem Pflichtgefühle folgend nach schwerem Kampfe einer Versuchung widerstand, die ihm, mit allen Reizen sinnlicher Verlockung ausgestattet, den höchsten Genuss zu gewähren versprach, täuscht sich selbst, wenn er später in schwächeren Augenblicken, so er die verschmähte Gelegenheit wieder herbeisehnt, um nun der Verlockung nachzugeben, sich einbildet, der gefühlte Werth der zuerst verschmähten unsittlichen Handlung sei doch grösser gewesen, als der vorgestellte Werth des Pflichtgefühls, das ihn davon zurüchgehalten hatte. Er vergisst, dass er durch die getroffene Entscheidung selbst sich im Momente der That für das Gegentheil entschieden hatte und bedenkt nicht, dass seine veränderte Gemüthslage allein das Werthverhältniss beider Motive in seiner Erinneruug verschoben hat. Es ist nicht sowohl eine besondere Austrengung des Willens, welche hinzukommen müsste, um das Missverhältniss zwischen Reiz der Verführung und Pflichtgefühl zu Gunsten des letzteren im entscheidenden Momente auszugleichen, sondern vielmehr *das Selbsterhaltungsbestreben unseres*

besseren Ich, welches uns antreibt, gegen den sich dem Reize der Verführung zuneigenden Willen mit aller Macht anzukämpfen und welches diesen schliesslich doch nur dadurch besiegt, dass das Pflichtgefühl des besseren Ich die Oberhand gewonnen, das heisst, in der Werthschätzung des zwischen beiden Alternativen Schwankenden vor dem verlockenden Reize der Verführung den Vorzug erhalten hat.

Es ergiebt sich hieraus, dass die Hauptarbeit des sittlichen Lebens darauf gerichtet werden muss, das, was wir sollen, was unserer Bestimmung entspricht, als das, was es ist, *als dass höchste Gut zu schätzen*, ihm alle anderen Interessen unterzuordnen, so dass in allen Fällen der Willensentscheidung die Stimme des Gewissens stets die Oberhand über die Verlockungen solcher Beweggründe behalte, die unserer Bestimmung widersprechen. Dazu kommt dann erst in zweiter Linie die Übung der Selbstbeherrschung, welche nicht sowohl in einer besonderen Virtuosität und Gewandtheit des Willens als solchen besteht, sich in bestimmter Richtung zu entscheiden, als vielmehr darin, in jedem Momente der Entscheidung sich schnell und sicher seiner wahren Lebensbestimmung und deren höchsten Werthes in entsprechendem Masse bewusst zu werden und dadurch den Verlockungen zu widerstehen, deren Reiz vor der Majestät jenes höchsten Guts nothwendig erbleichen muss.

Was aber verleiht der Stimme des Gewissens diese wunderbare Kraft, die den sittlichen Menschen in den Stand setzt, den stärksten Verlockungen aus Pflichtgefühl zu widerstehen? Wie kommt es, dass die Nichtbeachtung jener Stimme uns mit bitterer Reue erfüllt, unser ganzes Wesen aufregt und verstört, uns intensivere Pein verursacht als alle anderen Arten des Weh, unser besseres Ich gleichsam aus den Angeln hebt? Es kommt zunächst daher, weil das eingeborene Gefühl des Sol-

lens der *wahre und volle Grundcharacter unseres ganzen Wesens ist*, weil unsere ganze Natur sich in dem Soll erfüllt, weil wir so veranlagt sind, dass unser ganzes Leben, Tichten und Trachten nur aus diesem Mittelpunkte unserer Existenz seinen specifischen normalen Inhalt, seine Richtung und Kraft schöpfen kann, weil die Verwirklichung des sittlichen Ideals unsere ganze und wahre Bestimmung ist. Nur weil unsere ganze Lebenswirklichkeit sich in dem Gefühle des Soll concentrirt, desshalb fühlen wir, dass wir ausser uns selbst gerathen, wenn wir unsittlich handeln, dass wir unserer Bestimmung gemäss handeln müssen, wenn wir nicht mit unserem eigenem Wesen in Widerspruch gerathen wollen. Darin scheint *zunächst* die verbindliche Kraft des Sittengesetzes zu bestehen dass wir *sittliche Wesen* sind.

Erinnern wir uns jedoch sorgfältiger, was wir eigentlich im Gewissen erleben, so wird die ganz eigenthümliche über allen anderen Empfindungen erhabene Hoheit des Pflichtgefühls, welche der wahre leuchtende Kern des Sittengesetzes ist und auch der verbindlichen Kraft desselben ihren ganz besonderen Character aufprägt, uns doch nicht entfernt daraus allein erklärlich scheinen, dass das Sittliche einfach der Grundcharacter unserer Natur ist. Wir fühlen, es bleibt noch ein Rest der Erklärung übrig, welcher uns erst darüber aufklären muss, wie es komme, dass dieser eigenthümliche Grundcharacter unseres Wesens eben ein sittlicher sei? Wir fühlen, dass dieser Rest der Erklärung uns nicht eine unbedeutende Nebensache, sondern erst die ganze Hauptsache begreiflich machen müsse, denn der Umstand allein, dass wir mit unserem eigenen Wesen in Widerstreit gerathen, wenn wir unsittlich handeln, erklärt noch nicht jene Hoheit des Pflichtgefühls, jenes Ansehen und jene Würde, durch welche die verbindliche Kraft des Sittengesetzes in Wahrheit für uns erst verbindlich wird; dieser Umstand allein erklärt noch nicht das eigenthümliche Gefühl der Reue, wenn wir fehltreten, die

Gewissensangst und das Schuldbewusstsein, die dem sittlichen Menschen schrecklicher und unerträglicher sind als alle sonstigen denkbaren Übel. Wären wir elende Lumpen und zu Lumpen bestimmt, was würde unsere Lumpenseele viel Aufhebens davon machen, wenn sie mit ihrem lumpigen Selbst einmal in Conflict geriethe? Was könnte sie so ausser sich gerathen lassen, wenn sie ihre Lumpenbestimmung nun auch wirklich verfehlte? Es ist ganz offenbar, dass das, was wir sollen, uns nur durch seinen inneren Werth so bedeutungsvoll und wichtig erscheinen kann. Erwägen wir die unvergleichliche, unbedingte Heiligkeit und Würde des Sittlichen, so kann jener Werth auch nicht ein relativ bedingter, er muss ein unbedingter sein. Wäre er das nicht, so gäbe es keine Sittlichkeit, sondern nur Utilitarismus oder Eudämonismus. Darin besteht in Wahrheit die verbindliche Kraft des Sittengesetzes, dass der Eigenwerth dessen, was wir sollen, ein ganz *unbedingter* ist.

Etwas unbedingt Werthvolles kann es aber nur dann geben, wenn der ganze Weltprocess ein einheitlicher und zweckbestimmter ist, denn wenn es unberechenbare Momente des Geschehens gäbe, welche den Thatsächlichen Lauf der Welt beeinflussen und seine Richtung veränderen, seine Ziele zweckwidrig durchkreuzen könnten, so wären alle denkbaren Werthe nur von relativer Geltung und Bedeutung. Unbedingt werthvoll kann aber auch unter jener Voraussetzung nur dasjenige sein, was den Inhalt des Weltzwecks selbst ausmacht oder ihn zu fördern bestimmt ist. Soll daher die Erreichung unserer Bestimmung ein Gut von unbedingtem Werth repräsentiren, so muss sie auch den Zweck des Weltganzen zu ihrem Theile zu fördern bestimmt und geeignet sein.

Dies sind jene aprioristischen Voraussetzungen, welche die Würde und Heiligkeit des Sittengesetzes bedingen und durch die Lebenswirklichkeit des Gewissens uns mit demselben zwin-

genden Gefühle der Allgemeinheit und Nothwendigkeit als wahr offenbart werden, welches allen einzelnen Aussprüchen des Gewissens den Character der Unfehlbarkeit giebt:

1. Der ganze Weltprocess ist durch einen letzten einheitlichen *Endzweck* bestimmt.
2. Dieser Endzweck ist *unbedingt werthvoll und heilig.*
3. Die Erreichung unserer individuellen sittlichen Lebensbestimmung ist geeignet, *den Weltprocess in irgend welcher Weise zu fördern* und desshalb selbst unbedingt werthvoll.

Solche Formulirung jener aprioristischen Voraussetzungen des Sittengesetzes ist jedoch, wie jedermann einsehen wird, noch zu abstract, um auf eigenen Füssen stehen zu können. Iene Voraussetzungen selbst bekommen erst verständlichen Inhalt, Leben und Farbe, wenn wir ihre Wurzeln bis in den tiefsten Grund aller Lebenswirklichkeit verfolgen, aus welchem auch unser eigenes Leben Existenz und Inhalt schöpft; wenn wir uns zum Bewusstsein bringen wie die Sittenlehre nur auf das religiöse Princip gegründet sein kann.

Wie haben wir uns das Ganze des Weltprocesses zu denken? wie den Endzweck? wie den unbedingten Werth? wie unser Verhältniss zum Ganzen?

Es ist seit Kant's grundlegender Untersuchung der Grenzen des menschlichen Erkennens ein stereotypes Dogma geworden, dass die Mittel unseres Erkennens zur Beantwortung aller dieser Fragen nicht zureichend seien. Dies ist ein Vorurtheil von so verhängnissvoller Tragweite, dass auch der Fortgang unserer Untersuchung eine kurze Widerlegung desselben erfordert. Kant hatte Recht, wenn er die Subjectivität all unseres Erkennens mit Nachdruck hervorhob und diese seine Ansicht zu einem Marksteine aller künftigen philosophischen Forschung gemacht wissen wollte. Er hatte Unrecht, wenn er die Subjectivität des Erkennens als einen Mangel betrachtet wissen wollte, der alle philosophische Forschung unmöglich mache.

Der Grund zu dieser unrichtigen Folgerung lag nur darin, dass er die wahre Bedeutung der unmittelbaren Erlebnisse des Geistes, in welchen dieser in der That sein wahres und ganzes Wesen entfaltet, verkannte und als blossen Schein behandelte, jenes wahre Wesen des Geistes aber einem alten Vorurtheile zufolge in einem unerkennbaren Kerne beharrlicher Substanz suchen zu müssen glaubte. Seitdem ist es Mode geworden, jene subjectiven Erlebnisse des Geistes nur als ein täuschendes Medium zu betrachten, welches sich zwischen einer unerkennbaren Ich-Substanz und einer vorausgesetzten Welt der übrigen Dinge an sich auf unangebbare Weise ausbreiten soll und erst mittelst einer besonderen Erkenntnisstheorie durchbrochen werden müsse um dem erkennenden Geiste sein eigenes Wesen und das wahre Wesen der Dinge aufzuschliessen.

Man hat die Irrthümer jenes grossen Geistes bereitwillig aufgenommen und darüber die fruchtbaren Anregungen vergessen, welche ihm die Wissenschaft in der That zu verdanken hat. Erst Lotze ist es gelungen, die letzteren in ihrer ganzen Bedeutsamkeit klarzustellen und zu Consequenzen weiter zu entwickeln, welche mit einem Schlage helles Licht über diese ganze Frage verbreiten und eine ganz neue Epoche des philosophischen Denkens inauguriren. Nicht Mittel des Erkennens einer ausserdem vorhandenen Wirklichkeit bloss sind jene unmittelbaren Erlebnisse des Geistes, sondern sie sind das wahre Wesen des Wirklichen selbst, wie es der Geist in unmittelbaren Fürsichsein selbst erfasst. Im Fühlen, Wollen und Denken offenbart sich das Wirkliche dem Geiste seinem wahren Wesen nach zu seinem Theile, und aus diesem Boden unmittelbarer Lebenswirklichkeit erwächst und entfaltet sich das ganze Gebiet unseres Wissens. Das subjective Geistesleben ist nicht blosser Schein sondern gehört mit zu dem Ganzen der Wirklichkeit; *es ist die besondere*

Art, wie das wirkliche Weltwesen in ihm für sich ist. Es ist nicht bloss bestimmt, ein Spiegel zu sein für das, was ausser ihm ist, oder ein Medium des Erkennens eines hinter ihm liegenden noch wesenhafteren substantielleren Wesens; es ist vielmehr die besondere Art, wie die Weltsubstanz im Ich sich ihrem wahrem Wesen nach selbst offenbart und darlebt.

Ist aber das eine Weltwesen in allen endlichen Wesen auf besondere Weise für sich, so ist jedes Moment des Geschehens in den endlichen Wesen zugleich eine Erregung des ganzen Weltgrundes, welche in allen anderen Weisen des Fürsichseins des einen Absoluten schwächer oder stärker wiederklingt und so eine Wechselwirkung aller Wesen bewirkt, vermöge deren alle Erlebnisse derselben in gesetzlich geregelter Weise zusammenhängen. Kann daher auch kein Wesen im Erkennen über die Sphäre seines Fürsichseins in die der anderen unmittelbar übergreifen, so richtet sich doch sein Erkennen in gesetzlich bestimmter Weise nach den wirklichen Vorgängen in den mit ihm in Wechselwirkung tretenden übrigen Elementen des Weltalls, und es ist in jedem der endlichen Wesen eine Erkenntniss möglich, welche zwar kein congruentes Abbild des objectiven Weltganzen liefert, aber doch den *Sinn des Ganzen* in einer dem erkennenden Subjecte angemessenen besonderen Weise wiederzugeben vermag. Das Verständniss dieses Sinnes, das ist dessen, warauf es in der Welt ankommt und was der Einzelne in ihr soll, ist aber in der That das höchste vernünftigerweise denkbare Ziel alles Erkennens. Die nothwendige Subjectivität alles Erkennens ist daher kein Mangel, der diesem anhaftete und es verhinderte, seine Aufgabe voll und ganz zu erfüllen, denn ist das erkennende Subject nur eine Art des Fürsichseins des Absoluten, so ist dieses in gewisser, wenn auch noch so beschränkter Weise doch *ganz* in ihm wie in allen übrigen Wesen gegenwärtig, und jedes Wesen kann durch fortschrei-

tende Selbstbesinnung der bedeutsamsten und höchsten Momente des Wirklichen unmittelbar inne werden.

Wenn das Wirkliche sich uns in Farben, Gerüchen und Klängen offenbart, so sind diese nicht ein Schein, der uns das Wirkliche nur in irgendwie verkürzter oder verstümmelter Weise zur Anschauung brächte, sondern sie sind eben die Art, wie das Wirkliche selbst in uns wirklich wird. In jenen einfachen sinnlichen Empfindungen und den zusammenhängenden Combinationen aus ihnen, in der gesammten Sachenwelt in ihrer unabsehbaren Vielgestaltigkeit und dem landschaftlichen Bilde unserer Umgebung, liefert uns der Weltprocess dasjenige Material, welches wir zur Erfüllung unserer Lebensbestimmung gebrauchen. Dieses Material kann gewiss so, wie es in uns unter den Anregungen der übrigen Elemente sich darstellt, für sich nicht auch noch ausser uns wirklich sein, aber die ausser uns wirklichen erzeugenden Bedingungen jenes Materials stehen zu diesem — wenigstens was ihren relativen Werth für uns anlangt — nur in dem Verhältnisse eines Mittels zum Zwecke. Wir sehen und hören nicht desshalb, um nach den Ursachen dieser subjectiven Erlebnisse in einer vorausgesetzten Aussenwelt zu forschen sondern wir sehen und hören, um an dem Geschenen und Gehörten unser Herz zu erquicken oder es sonst zum Zwecke unsere Lebensführung zu verwenden. Alles Erkennen ist daher, wie ich schon wiederholt hervorhob, nur ein unter den Anregungen der übrigen Elemente des Weltalls erfolgendes Verdeutlichen und Ausgestalten der uns unmittelbar gegebenen Lebenswirklichkeit. Diese erstreckt aber ihre Wurzeln gleichsam bis in das Allerheiligste der Weltsubstanz hinein, denn ist all unser Leben eine Art des Fürsichseins dieser, so können wir *durch fortschreitende Verdeutlichung dessen, was wir sind und in uns erleben*, immer höher zum Verständniss jenes höchsten Wesens aufsteigen, welches in uns

für sich ist, und aus dem Verständniss jenes Wesens unsere Ideen über das Ganze des Weltprocesses, über den letzten Endzweck, den unbedingten Werth und unser Verhältniss zum Ganzen bilden, vervollständigen und entsprechend ergänzen.

Wenden wir uns nunmehr zu diesen vorhin aufgeworfenen Fragen zurück, von deren Beantwortung wir die letzte Aufklärung über die verpflichtende Hoheit des Sittengesetzes erwarteten.

Zwecke nud Werthe sind Momente des bewussten persönlichen Geisteslebens und können nur in diesem existent werden. Soll der Weltprocess ein einheitlicher und zweckbestimmter sein, so ist er nur denkbar *als Leben eines bewussten persönlichen Gottes, der das Wesen aller Wirklichkeit in sich schliesst.* Diese nothwendige und höchste Consequenz der im Gewissen offenbarten Voraussetzungen über das Ganze des Weltprocesses findet ihre Bestätigung sowohl durch das Endergebniss der metaphysischen Forschung als durch den Gesammteindruck des Wirklichen in Erfahrung und Geschichte. Alle endlichen Wesen sind nur denkbar als Momente des Fürsichseins im göttlichen Leben, alle sind durch Gemeinschaft des Wesens mit Gott und unter einander verbunden, in jedem ist Gott auf besondere Weise für sich und die Bestimmung eines jeden ist, durch Ausgestaltung und Entwickelung seines individuellen Lebens den Endzweck des Weltprocesses zu seinem Theile zu fördern.

Worin endlich besteht der Inhalt dieses Endzwecks; worin der absolute Werth desselben, der ihm Würde und Heiligkeit giebt?

Werthe sind nur lebendige Bewegungen des Gemüths und nur im Gefühle erlebbar. Bisher haben wir nur vom sittlichen Gefühle geredet. Über dem sittlichen Gefühle steht noch ein höheres, das religiöse, welches die Quelle jenes ist. Nur im religiösen

Gefühl können wir des Unendlichen inne werden, das göttliche Wesen und den Werth des Weltzwecks ahnungsvoll erfassen. Wir selbst sind göttlichen Wesens und können die Wirklichkeit jenes höchsten Werthgefühls ebenso unmittelbar in uns erleben, wie die sinnlichen Empfindungen und alle übrigen Bewegungen unseres eigenen Innern. Ie reiner und edler wir unser Leben gestalten, um so voller und tiefer durchklingt uns das religiöse Gefühl, der heilige Born aller Sittlichkeit und aller übrigen Werthe. Erlebten wir im sittlichem Gefuhl, dass wir sittliche Wesen seien, so erleben wir im religiösen Gefühl, dass wir *göttlichen* Wesens sind. Offenbart uns das sittliche Gefühl die Hoheit des Sittengesetzes, so offenbart uns das religiöse Gefühl die Heiligkeit und Erhabenheit des göttlichen Wesens, welche der tiefere Gründ jener ist. Es offenbart uns, dass wir Gott und dem Ganzen der Welt nicht kalt und theilnahmlos gegenüberstehen, sondern dass wir in unendlicher Liebe mit ihm verbunden sind, der unser ganzes Wesen erfüllt, was uns um so mehr bewusst wird, je mehr wir unser wahres Wesen verstehen; es offenbart uns, dass der Inhallt des Weltzwecks *die Liebe* ist und dass alle übrigen Werthe nur diesem göttlichen Quell der Liebe entspringen.

Durchdringen wir uns mit der Wahrheit dieser göttlichen Offenbarung, so wird es Licht in allen Sphären des Wissens und Lebens und dieses göttliche Licht erschliesst uns erst die wahre Bedeutung der besonderen Werthe, welche die unendlich vielgestaltigen Erscheinungen der uns umgebenden Wirklichkeit uns darbieten, der besonderen Richtungen unserer Thätigkeit, der speciellen Aufgaben unseres Lebens. Unerschöpflich an vielgestaltigen Inhalt ist diese göttliche Liebe, welche sich selbst und das Glück ihrer Geschöpfe will, denn in jedem verschieden, nach seiner Stellung im Ganzen, nach seiner besonderen Veranlagung und seiner individuellen Bestimmung sind die Quellen des Genusses und der Thätigkeit, welche sich ihm darbieten. Iede Stelle

in Luft, Erde und Wasser scheint benutzt zu sein, um irgend einer Art von Geschöpfen Spielraum zu besonderer individuellen Lebensentfaltung zu geben. Die Ausgestaltung jedes individueller Lebens, die Bestimmung jedes Geschöpfes ist Selbstzweck, der zugleich den Process der Entwickelung des Ganzen fördert. *Die Liebe* aber, welche uns das religiöse Princip offenbart, giebt allem Leben erst den wahren Inhalt, indem sie es an dem göttlichen Lebensgrunde aller Wirklichkeit befestigt und ist eben desshalb *die letzte Grundlage das Sittengesetzes.*

Erfassen wir diesen Gedanken in seiner ganzen Tiefe, so ist „der Anblick des Weltganzen überall Wunder und Poësie; Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen". [1])

---

[1]) Lotze, Mikrokosmus, B. III S. 616.

II.

Der Pessimismus.

Der Pessimismus Eduard von Hartmanns beruht in seinen Grundzügen ganz auf dessen theoretischer Weltansicht, denn auch die im Cap. XIII Absnitt C der „Philosophie des Unbewussten“ versuchte empirische Begründung ist von den systematischen Voraussetzungen jener völlig beherrscht. Es ist daher nöthig, sich die Hartmannsche Philosophie wenigstens in ihren Grundzügen zu vergegenwärtigen, wenn man das wahre Wesen des Pessimismus verstehen will [1]).

Auch Eduard von Hartmann beginnt, wie wir, mit der Betrachtung der inneren Erfahrung menschlicher Geistesthätigkeit,

[1]) Nur in Anbetracht der grossen Verbreitung, deren sich die Hartmann'schen Lehren zur Zeit noch erfreuen, und da meines Wissens eine so eingehende Widerlegung derselben, als der Zweck dieser Abhandlung sie erfordert, noch nicht veröffentlicht ist, glaubte ich meinen Lesern und mir selbst die Mühe der folgende Untersuchungen nicht ersparen zu sollen, deren verhältnissmässig grosser Umfang lediglich dem Bestreben erwachsen ist, dem hart angegriffenen Gegner in allen Puncten gerecht zu werden und die eigenen Ausführungen fest und sorgfältig zu begründen.

aber er unterzieht dieses thatsächliche Material nicht einer unbefangenen Würdigung, sondern lässt sich von Anfang an durch Vorurtheile und Einseitigkeiten missleiten, welche für die Gestaltung seiner Weltansicht von entscheidender Bedeutung sind. Es sind in dieser Beziehung besonders zwei Hauptgesichtspunkte zu beachten, auf welche ich zur besseren Orientirung und zum leichteren Verständniss des Nachfolgenden gleich hier aufmerksam mache.

1. Hartmann unterwirft sich zunächst völlig kritiklos dem Kant'schen Vorurtheile der angeblichen Unerkennbarkeit des wahren Wesens des eigenen Ich, und lässt sich dadurch bestimmen, die von ihm überhaupt berücksichtigten psychischen Actionen nicht als das, als was sie ursprünglich erlebt werden, *als wirkliche Zustände des eigenen Ich*, sondern ganz abgelöst und abgesehen von diesem bloss als abstrahirte Infinitive, als gleichsam in der Luft schwebende Thätigkeiten, seinen Betrachtungen zu Grunde zu legen.

2. Derselbe geht nicht von dem ganzen und vollen ursprünglichen Thatbestande der inneren Wahrnehmung aus, sondern greift aus diesem Thatbestande nur zwei Momente, *das Wollen und Vorstellen* willkürlich heraus und betrachtet dieselben als *alleinige* psychische Grundfunctionen, aus denen er dann *das Gefühl* als etwas Secundäres, als blosses Appendix des Willens abzuleiten sucht.

Wollen und Vorstellen sind nicht losgelöste, für sich bestehende Momente des Geschehens, sondern, wie ich schon im ersten Abschnitte entwickelt habe, lebendige Zustände des Ich, und als solche Bewegungen des ganzen Geistes, welcher vorstellt und will. Es ist ein und derselbe ganze lebendige Geist, welcher vorstellt und will, dessen ganze Wesen in jeder dieser

Thätigkeiten auf besondere Weise zum Ausdruck gelangt. Wir können daher das Wesen beider Thätigkeiten gar nicht anders verstehen und definiren als *aus dem Geiste*, dessen Natur sich eben in ihnen offenbart, *weil sie nichts weiter sind als Bewegungen dieses Geistes.*

Wie ich schon erwähnte und hier nachdrücklich wiederholen muss, lehrt uns schon die einfachste Selbstbeobachtung, dass wir nichts wollen, dem wir nicht irgend einen gefühlten Werth beilegen, und dieser gefühlte Werth des vorgestellten Zustandes, nicht die abstracte Vorstellung eines ganz indifferenten Zustandes, ist eben der alleinige Grund, wesshalb wir wollen. Wollen kann also nur ein Wesen, welches für sich ist und eigene Interessen hat, welche es zum Wollen anzuregen vermögen. Ebenso lehrt die Erfahrung, dass wir nichts vorstellen, was nicht unser Interesse und damit den Willen, die Vorstellung desselben festzuhalten und nach bestimmter Richtung hin zu vervollständigen, oder sie zu unterdrücken, in irgend welcher Weise erregte. Erst im Gefühl, wozu im weiteren Sinne auch die sinnlichen Empfindungen gehören, offenbart sich daher *das inhaltliche Moment des Lebens*, aus welchem die Antriebe des Wollens und Vorstellens entspringen.

Das Wollen und Vorstellen sind nur die Grundformen, in denen wir die allein in der Gefühlssphäre belegenen Werthe des Lebens realisiren, sie sind nicht die alleinigen Grundfunctionen des Lebens, und können es nicht sein, da Formen nicht denkbar sind ohne einen Inhalt, dessen Form sie sind.

Diese wenigen Bemerkungen werden hinreichen, um uns über die Tragweite jener verhängnissvollen Einseitigkeiten der Hartmannschen Philosophie vorläufig zu orientiren. Diese ist nicht, wie ihr Urheber in merkwürdiger Verblendung vorgiebt, auf der Grundlage *ursprünglicher Lebenswirklichkeit*, sondern auf *Begriffen* errichtet, welche aus

jener Lebenswirklichkeit erst durch das Denken abstrahirt sind, selbst aber nichts *Wirkliches* mehr bedeuten, denn wirklich sind nur die einzelnen Acte des Wollens und Vorstellens, nicht aber die allgemeinen Thätigkeiten des Wollens und Vorstellens. Wirklich sind jene Acte des Wollens und Vorstellens auch nur als Bewegungen des ganzen lebendigen Geistes, dessen inhaltliche Natur sich in den Formen des Wollens und Vorstellens entfaltet. Die *Begriffe* „Wollen" und „Vorstellen" heben nur das formale Element jener Geistesthäthigkeiten zu gesonderter Betrachtung hervor und scheiden in der Vorstellung, was in Wirklichkeit nicht geschieden werden kann: den Zustand von seinem Träger, die Form von ihrem Inhalte, indem sie abstrahiren, sowohl von dem Subjecte, welches will und vorstellt, als von dem Inhalte, welcher gewollt und vorgestellt wird. Die Begriffe Wollen und Vorstellen haben bloss schematische Bedeutung, sie sind nur Bruchstücke einer durch die Operation des Denkens in ihre Momente zerlegten Wirklichkeit, Formen welche von ihren Inhalten separirt sind.

Indem die Hartmannsche Philosophie diese leeren Formen zu Principien der Welterklärung erhebt, nimmt sie schon den Krankheitskeim des Pessimismus in sich auf; denn nur aus der vollen Wirklichkeit, nicht aus leeren Schematen und Formen derselben erblühen uns die Inhalte und Werthe des Lebens. Diese Inhalte und Werthe kann eine Philosophie nicht erfassen, welche sich lediglich auf *Begriffen* erhebt.

Eine unmittelbare Folge dieses principiellen Mangels ist die paradoxe Behauptung, dass das Bewusstsein nur eine Form des Vorstellens und Wollens sei, welche auch hinweggedacht werden könne, ohne das specifische Wesen des Wollens und Vorstellens zu alteriren; dass es mithin auch ein

„*unbewusstes* Wollen und Vorstellen geben könne; ja, dass das unbewusste Wollen und Vorstellen das Ursprüngliche sei, aus welchem das Bewusstsein erst auf eine näher beschriebene Weise entstehen soll.

Gehen wir, wie es Hartmann thut, von den abstracten Begriffen des Wollens und Vorstellens aus, so lassen sich die Worte „unbewusstes Wollen und unbewusstes Vorstellen“ ohne Schwierigkeit bilden und aussprechen, denn Worte sind geduldig; aber nur die geflissentlichste Selbsttäuschung oder die leichtsinnigste Gedankenlosigkeit können in uns den Irrthum erwecken und erhalten, dass jenen Worten ein tieferer Sinn innewohne als dem „hölzernen Eisen“. Dieses wird sogleich offenbar, wenn wir, statt von den Begriffen des Wollens und Vorstellens, von denjenigen wirklichen Vorgängen ausgehen, von denen jene Begriffe abstrahirt sind, von den einzelnen Acten des Wollens und Vorstellens. Vergegenwärtigen wir uns den wirklichen Hergang solcher Acte, so werden wir alsbald inne, dass das Vorstellen nur dadurch zu Stande kommt, dass wir erlebte Eindrücke in der Erinnerung festhalten, zusammenfassen, auf einander beziehen, mit einander vergleichen und zu Bildern oder Begriffen und zusammenhängenden Sätzen mit einander verbinden. Alle diese Thätigkeiten: das Erleben der Eindrücke, die Wiedererinnerung und Zusammenfassung derselben, das mit einander Vergleichen und Verbinden sind Acte des Bewusstseins und können nur in ein und demselben Bewusstsein von Statten gehen, und zwar nach Grundsätzen und Regeln, welche eben die Verfahrungsweise dieses einheitlichen Bewusstseins sind. Alles Vorstellen ist daher nur denkbar als bewusster Act eines einheitlichen bewussten Wesens; der Begriff des unbewussten Vorstellens ist ein Unbegriff. Es ist zwar denkbar, dass Vorstellungen, nachdem sie im bewussten Geistesleben gebildet sind, dem Bewusstsein wieder entschwinden und später in der Erinnerung

wieder auftauchen. Das sind aber nicht unbewusste sondern vergessene Vorstellungen. Um diese handelt es sich hier jedoch nicht, denn die vergessenen Vorstellungen sind nicht wie die „unbewussten“ Eduard von Hartmann's auf unbewusste Weise entstanden und können nicht wie diese mit einander verbunden werden oder von einem Willen gewollt werden, der nichts von ihnen weiss, sondern sie sind, so lange sie vergessen sind, überhaupt keine Vorstellungen. Auch beim raschen Denken und Sprechen überspringen wir oft ganze Reihen von Vorstellungen, welche als selbstverständliche ergänzende Zwischenglieder durch den Zusammenhang des Gedankens oder der Rede erfordert, beim Denken und Sprechen aber entweder gar nicht ins Bewusstsein fallen oder nur flüchtig von demselben gestreift werden. Aber auch diese das Denken zwar thatsächlich beeinflussenden und doch nicht ins Bewusstsein fallende Vorstellungen sind nicht „unbewusste Vorstellungen“ im Hartmannschen Sinne, da auch sie vorher im bewussten Geistesleben gebildet sind und im Laufe des Denkens und Redens nur desshalb nicht deutlich in 's Bewusstsein fielen, weil der Denkende sie als selbstverständlich unbeachtet liess, weil er also von ihnen wusste, und so genau von ihnen wusste, dass er es für überflüssig hielt sich ihrer, um den Zusammenhang des Gedankens herzustellen, noch einmal speciell zu erinnern.

Betrachten wir ferner den Hergang des Wollens, so ist klar, dass wir nur etwas wollen können, was unser Interesse irgendwie erregt. Unser Interesse kann aber nur etwas erregen, was uns irgendwie, wenn auch noch so unbestimmt und unklar, bewusst geworden ist. Wenn man aber noch nicht weiss, was man will, so will man eben noch nicht und befindet sich noch in einem Zustande des Schwankens, welcher dem Wollen häufig voranzugehen pflegt, aber selbst noch kein Wollen ist. Wenn wir uns aber des Wollens nicht mehr bewusst sind, so haben wir gewollt und wollen jetzt nicht mehr, bis es uns etwa ein-

fällt, dasselbe, was wir früher gewollt haben, auf 's Neue wieder zu wollen. Von einem unbewussten Wollen kann man daher nicht einmal in dem Sinne reden, wie von einer bewusst gewesenen und augenblicklich wieder vergessenen Vorstellung, deren wir uns wieder erinnern können. Das Wollen ist daher wie das Vorstellen seiner specifischen Natur nach nichts weiter als ein Act des bewussten Geisteslebens und der Begriff des unbewussten Wollens ist ein Unbegriff wie der des unbewussten Vorstellens.

Noch anschaulicher wird dies, wenn wir uns erinnern, dass das Wesen aller Realität, wie Lotze so trefflich entwickelt, [1] nur im lebendigen Fürsichsein bestehen könne, und dass das Wollen, Vorstellen und Fühlen nur die besonderen Formen sind, in denen das Ich sich unmittelbar selbst erfasst, sich seiner inne oder bewusst wird. Wir begreifen dann, dass nicht das Bewusstsein eine Form des Wollens und Vorstellens sondern dass Wollen und Vorstellen *umgekehrt* nur Formen des Fürsichseins oder des sich bewusst Werdens des Realen sind und sein können.

Im Bewusstsein offenbaren sich alle Inhalte des Lebens, während das Vorstellen und Wollen nur die Formen sind, in denen sich dieser Process vollzieht. Indem Eduard von Hartmann das Bewusstsein als eine Form des Vorstellens und Wollens erklärt, stellt er den wahren Sachverhalt grade auf den Kopf und gründet seine Philosophie auf ein leeres Formalprincip, welches nur durch den unbeachtet gelassenen Bewusstseinisnhalt, dessen Form es darstellt, Sinn und Bedentung hätte erlangen können. Aus jenem Formalprincipe lässt sich nichts erklären; wohl aber lässt sich das Vorkommen der Formen des Vorstellens und Wollens an den Inhalten des Lebens überall nachweisen.

[1]) Mikrokosmus, Band III S. 530 folg.

Betrachtet man nun diese Formen als die Hauptsache, die Inhalte aber als etwas Zufälliges und Nebensächliches oder lässt sie ganz aus dem Spiel, so entsteht leicht die Täuschung, dass man durch den Nachweis des Vorkommens jener Formen an den verschiedenartigsten Inhalten zur Erklärung dieser etwas Wesentliches geleistet, dass man diese Inhalte gewissermassen als Consequenzen oder Producte der Formen und aus diesen erklärt habe. Auf dieser Täuschung beruht, so unglaublich es klingt, das ganze Verfahren der Hartmann'schen Philosophie, welche, anstatt den Weltprocess aus den vorangestellten Principien zu *erklären*, sich darauf beschränkt, denselben seiner specifischen inhaltlichen Momente zu entleeren und alles wirkliche Geschehen auf die abstracten Formen des Wollens und Vorstellens zu reduciren und schliesslich zu dem Resultate führt „der Mutterschooss der Entfaltung des ganzen inhaltlichen Reichthums der Ideënwelt sei das logische Formalprincip“ [1]).

Zunächst wird der Versuch gemacht, das Gebiet des „immanenten Geschehens“ das heisst „desjenigen, was von der Form des Bewusstseins umfasst wird,“ den gesammten Thatbestand des bewussten persönlichen Geisteslebens, in Wille und Vorstellung aufzulösen.

Das eigentliche Problem ist hier, das Gefühl, den dritten und wichtigsten Factor des Geisteslebens, in jene beiden principmässigen Urcomponenten alles Geschehens zu zerlegen. Wie kann, so wird jeder Unbefangene einwenden, dieser eigentliche Inhalt des Lebens, wie kann Freud und Leid, Liebe, Andacht, Mitleid u. s. w, wie kann die incommensurabele Menge der Empfindungen und Gefühle aus jenen blossen Thätigkeitsformen des Wollens

---

[1]) Philosophie des Unbewussten, Bd. II S. 441.

und Vorstellens erklärt werden? Erklärt werden können sie daraus nun freilich nicht, aber es lässt sich vielleicht darthun, dass es mit dem Wesen und den specifischen Unterschieden der Gefühlsinhalte nicht viel auf sich habe, dass sie jenen Formen gegenüber als etwas Nebensächliches, vielleicht sogar als etwas von ihnen Abhängiges erscheinen. Damit wäre ja schon ein erheblicher Schritt in der angestrebten Richtung gethan.

Diesen Weg schlägt Eduard von Hartmann in der That ein, indem er zunächst [1]) aus einigen Beispielen den wichtigen Satz zu deduciren sucht, dass „alle Gefühle der Lust und Unlust nur intensiv quantitative aber keine qualitative Unterschiede haben;“ indem er behauptet, dass alle anscheinend specifisch qualitativen Unterschiede der verschiedenen Empfindungen und Gefühle“ bloss auf begleitende Wahrnehmungen und Vorstellungen“ zurück zuführen seien, „welche man gewöhnlich nur davon zu sondern unterliesse, weil kein practisches Bedürfniss dazu vorliege.“

„Man kann,“ so heisst es S. 212 a. a. O., „die Bestätigung jenes Satzes auch darin sehen, dass man im Stande ist, verschiedene sinnliche Genüsse oder Schmerzen gegen einander abzuwägen (z. B, ob jemand für den Thaler, den er auszugeben hat, lieber eine Flasche Wein trinkt, oder Kuchen und Eis isst, oder Beefsteak mit Bier, oder ob er sich dafür die Befriedigung eines anderen sinnlichen Bedürfnisses gewährt u. s. w.), welches gegenseitige Abwägen nicht möglich wäre, wenn nicht Lust und Unlust in allen diesen Dingen nur quantitativ verschieden und qualitativ gleich wären, denn nur mit Gleichem lässt sich Gleiches messen“. Der Schlusspassus ist zwar richtig, aber er gilt ebensowohl in Bezug auf einzelne Eigenschaften im Übrigen ganz verschiedener Dinge, als auf *solche* Dinge, welche ihrem ganzen Wesen nach mit einander vergleichbar sind. Es

---

[1]) Philosophie des Unbew. Abschnitt B. cap. III.

folgt daraus keineswegs, dass nicht auch Dinge, welche in den ihren Begriff constituirenden Haupteigenschaften ganz incommensurabel sind, doch nach gewissen Arten ihres Verhaltens oder nach gewissen Nebeneigenschaften, welche ihr wahres Wesen nicht tangiren, mit einander verglichen werden können, wenn sie nur in jenen Arten des Verhaltens oder in diesen Nebeneigenschaften eine gewisse Übereinstimmung zeigen. Ebensowenig folgt daraus, dass alle Gefühle ihrem specifischen Wesen nach desshalb gleich sein müssen, weil sie in bestimmten Beziehungen vergleichbar sind, wenn nicht diese Beziehungen eben ihr specifisches Wesen ausmachen. So ist in den angeführten Beispielen der Geschmack des Weins mit dem des Kuchens und des Bieres zwar in Beziehung auf den allgemeinen Wohlgeschmack vergleichbar, aber die specifischen Geschmackscoefficienten sind in ähnlicher Weise unvergleichbar wie sauer und süss oder roth und grün. Dies tritt hier nur weniger deutlich hervor, weil wir den Werth der Speisen meist nur nach ihrem allgemeinen Wohlgeschmacke zu schätzen pflegen, und weil alle sinnlichen Empfindungen derselben Art eine grosse Aehnlickeit mit einander haben; es wird aber sofort klar, wenn wir z. B. sinnliche Gefühle mit geistigen zu vergleichen suchen. Hartmann freilich behauptet: „Wer die Gleichheit von Lust und Unlust in sinnlichen Gefühlen eingesehen hat, der wird sie auch bei geistigen bald zugeben. Ob mein Freund A oder mein Freund B. stirbt, kann wohl den Grad, aber nicht die Art meines Schmerzes ändern, eben so wenig ob mir die Frau oder mein Kind stirbt, obwohl meine Liebe zu beiden ganz verschiedener Art gewesen, also auch die Vorstellungen und Gedanken, welche ich mir über die Beschaffenheit des Verlustes mache, ganz verschieden sind. Wie der Schmerz überhaupt in diesem Falle durch die Vorstellung des Verlustes verursacht worden ist, so wird auch in dem Complex von Gefühlen und Gedanken, den man gewöhnlich unter Schmerz zu sammenfasst, durch die Verschiedenheit der Vorstellungen über

den Verlust eine Verschiedenheit herbeigeführt; sondert man aber wiederum das ab, was Schmerz und nichts als Schmerz ist, nicht Gedanke und nicht Vorstellung, so wird man finden, dass dieser wiederum ganz gleich ist. Dasselbe findet bei dem Schmerz statt, den ich über den Verlust der Frau, den Verlust meines Vermögens, der mich zum Bettler macht und über den durch Verläumdung verursachten Verlust meines Amtes und meiner Ehre empfinde. Das was Schmerz ist, und nichts als Schmerz, ist überall nur dem Grade nach verschieden. Ebenso bei der Lust, die ich empfinde, wenn ein Anderer nach langen Sträuben endlich meinem eigensinnigen Willen willfahrt, oder wenn ich einen Lotteriegewinn mache, oder eine höhere Stellung erhalte. Dass Lust und Unlust überall gleich sind, geht auch hier wiederum daraus hervor, dass man die eine mit der anderen misst, auf welchem Abwägen von Lust und Unlust in der Zukunft jede vernünftige practische Überlegung, jedes Entschlussfassen des Menschen beruht, denn man kann doch nur G l e i c h e s m i t G l e i c h e m m e s s e n, nicht Heu mit Stroh, nicht Metzen mit Pfunden. In der Thatsache, dass das ganze menschliche Leben und die Entscheidungsgründe des Handelns in demselben auf einem Gegeneinanderabwägen der verschiedensten Arten von Lust und Unlust beruht, ist implicite und unbewusst die Voraussetzung als bedingende Grundlage enthalten, dass solche verschiedene Arten von Lust und Unlust sich überhaupt gegen einander abwägen lassen, dass sie commensurabel, d. h. dass das Verglichene in ihnen q u a l i t a t i v i d e n t i s c h ist; wäre diese stillschweigende Voraussetzung falsch, so würde das ganze menschliche Leben auf einer ungeheuren Illusion beruhen, deren Entstehen und Möglichkeit schlechthin unbegreiflich wäre. Die C o m m e n s u r a b i l i t ä t von Lust und Unlust an sich, welche schon sprachlich in der Gleichnamigkeit aller Arten von Lust und Unlust ausgedrückt ist, muss also unbedingt als Thatsache angenommen werden, und sie gilt nicht bloss für

verschiedene Gattungen sinnlicher Lust, sondern ebensosehr für sinnliche und geistige Lust und Unlust. Man denke sich einen Menschen, der zwischen zwei reichen Schwestern die Wahl hat zu heirathen, die eine klug und hässlich, die andere dumm und schön, so wägt er die vorausgesetzte sinnliche und geistige Lust gegen einander ab, und je nach dem diese oder jene ihm überwiegend scheint, trifft er seine Entscheidung. Auf dieselbe Weise wägt ein in Versuchung geführtes Mädchen die Lust aus der Ehre, aus dem Tugendstolz und aus der Hoffnung auf künftige Hausfrauenwürde gegen die Lust aus den Verheissungen des Verführers und die ihr bei demselben winkenden Genüsse ab; ein Gläubiger wiederum vergleicht die himmlischen Freuden, die aus irdischer Entsagung quellen sollen, mit jenen irdischen Freuden, denen er entsagen soll, und je nach dem anscheinenden Überwiegen der einen oder der anderen Summe ergreift er das irdische oder das himmlische Theil" — — —

„Wir halten also das Resultat fest, dass Lust und Unlust an und für sich in allen Gefühlen nur eine ist, dass sie nicht der Qualität nach, sondern nur dem Grade nach verschieden sind. Dass Lust und Unlust einander aufheben, sich also wie Positives und Negatives verhalten, und der Nullpunkt zwischen ihnen die Indifferenz des Gefühls ist, ist klar; ebenso klar ist es, dass es gleichgültig ist, welche von Beiden man als Positives annehmen will, ebenso gleichgültig wie die Frage, ob man die rechte oder die linke Seite der Abscissenaxe als positiv annimmt" (S. 215 l. cit.).

Ich habe die ganze Stelle angeführt, weil sie die Ansicht Eduard von Hartmann's mit wünschenswerther Deutlichkeit wieder giebt. Eine einfache Überlegung genügt, um die Verkehrtheit derselben aufzudecken.

Allerdings haben alle Gefühle das Gemeinsame dass sie unser Interesse erregen, dass sie als Wohl oder Wehe von uns empfunden werden, aber sind sie darum alle der Art nach gleich? Sind sinnliche Bedürfnisse, sittliches und religiöses Gefühl, wis-

senschaftliche und Kunstinteressen darum gleich, weil ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung uns wohl- oder wehethut? Betrachten wir uns doch dieses Wohl oder Wehe näher, so werden wir, wenn wir nicht ganz blind sind, finden, dass sie ihrem specifischen Wesen nach grade so verschieden sind wie die Interessen, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung sie erweckte; so werden wir finden, dass jene verschiedenartigen Interessen und jene verschiedenen Arten des Wohl und Wehe eben die Inhalte des Lebens in ihrer unübersehbaren Vielgestaltigkeit repräsentiren und dass diese Inhalte nicht gleich sind, sondern nur vergleichbar nach ihrem relativen Werthe für die Zwecke und Ziele unseres Lebens, und dass sie nur das Gemeinsame haben, dass sie alle Erregungen unseres eigenen Ich sind.

Betrachten wir ferner unsere Fähigkeit, unter den unser Handeln beeinflussenden gleichzeitigen Interessen zu wählen und diese in ihrem Werthe für die Zwecke unseres Handelns gegen einander abzuwägen, so werden wir finden, dass dieselbe nicht eine Gleichheit jener Interessen, sondern nur eine Vergleichbarkeit derselben in Beziehung auf ihre relativen Werthe für die Zwecke unseres Handelns voraussetzt; wir werden endlich, und das ist hier die ganze Hauptsache, finden, dass jene Fähigkeit eben die Fähigkeit ist, zwischen verschiedenartigen Interessen zu wählen und verschiedenartige Interessen nach ihrem relativen Werthe für die Zwecke unseres Handelns gegen einander abzuschätzen und dass sie eben in diesem ihrem specifischen Character, als die Fähigkeit, sich nach verschiedenartigen, ja selbst einander vielfach widerstreitenden inneren Motiven selbst zu bestimmen einen ursprünglichen Zug unseres Geistes ausmacht, und zwar denjenigen Zug, welcher das specifische Wesen dieses Geistes am meisten

characterisirt, indem er dessen *sittliche Natur* bedingt.

Diesen Sachverhalt verkennt Eduard von Hartmann ganz und gar, wenn er „das Gegeneinanderabwägen der verschiedenen Arten von Lust und Unlust, worauf das ganze menschliche Leben und die Entscheidungsgründe des menschlichen Handelns in demselben beruhen," lediglich durch die Commensurabilität und „qualitative Gleichheit aller Arten von Lust und Unlust" bedingt glaubt. Er verkennt damit das Wesen der sittlichen Freiheit, als der Fähigheit, sich nach verschiedenen einander widerstreitenden inneren Motiven selbst zu bestimmen, und das Wesen der Sittlichkeit überhaupt.

Recht auffallend zeigen sich schon hier die bedenklichen Folgen jenes Bestrebens, das Specifische der Lebensinhalte zu beseitigen und alles aus den abstracten Formen des Wollens und Vorstellens erklären zu wollen. Das, was den Willen allein erregen kann und ihn erst zum Willen macht, die im Gefühle sich darstellenden vielgestaltigen Inhalte des Lebens, wird als unwesentlich bei Seite geschoben und statt dessen ein neuer Inhalt aus der als das Wesentliche hingestellten Form des Wollens zu reconstruiren versucht, die Lust und Unlust, welche die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der abstracten Form des Wollens bewirken soll. Da diese Form stets dieselbe ist, so können auch die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des Willens stets nur ein und dieselbe Art von Lust oder Unlust erregen. Auf diese Weise wird eine Nivellirung aller Gefühlsinhalte künstlich herbeigeführt, deren trostlose Monotonie die reiche Vielgestaltigkeit der lebendigen Motive und Strebungen des wirklichen Lebens vertreten soll. Diese Philosophie kennt nur noch eine Art von Interessen und Lebensmotiven, die Erlangung der Lust und Vermeidung der Unlust. Die krause Wirklichkeit wird in ein glattes und plattes System gebracht. Sittlichkeit, Religion

und alle übrigen Interessen des Lebens werden unter die Füsse getreten, um einer einzigen allein noch denkbaren Triebfeder des Handelns das Feld zu räumen, dem purem blankem Egoismus.

Aber selbst diese rücksichtslose Energie der Verblendung kann doch ihr Ziel, die Erklärung des Inhalts aus der Form, trotz alledem nicht erreichen. Vorausgezetzt, der Wille sei wirklich das Ursprüngliche: wie könnte dessen Befriedigung Lust und dessen Nichtbefriedigung Unlust erwecken, wenn nicht das wollende Wesen selbst schon ein solches wäre, welches vermöge seiner specifischen Natur die Befriedigung oder Nichtbefriedigung seines Willens als Lust oder Unlust fühlte? Oder soll die Form des Wollens die Lust der Befriedigung selbst fühlen? Die Thatsachen lassen sich eben nicht wegphilosophiren. Mögen sie noch so oft unter die Wellen des Systems getaucht werden, sie kommen immer wieder hoch und spotten des Systematikers, der sie zu beseitigen trachtete.

Nachdem Eduard von Hartmann das gesammte immanente Geistesleben ohne Rest in die systematischen Schubfächer des Wollens und Vorstellens gestopft zu haben meint, versucht er auch das transcendente Wesen der Dinge an sich, wozu er auch die Seele, d. h. das den immanenten Lebenserscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich rechnet, auf dieselben Principien zu reduciren. Dieses wird zunächst mittelst eines eigenthümlichen erkenntnisstheoretischen Salto mortale in Scène gesetzt [1]).

Das immanente Wollen und Vorstellen ist noch nicht „das wahre Sein“. Das eigentliche Erkenntnissproblem ist vielmehr „die Art und Weise zu zeigen, wie das bewusste Denken zur Annahme eines dem Bewusstsein transcendenten Seins kommen

---

[1]) Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus von Eduard v. Hartmann. Berlin. Carl Dunker 1875.

könne und kommen müsse, und die fundamentale Beschaffenheit der so erschlossenen Welt der Dinge an sich festzustellen" [1]). Den Beweiss dafür, dass überhaupt ein transcendentes Ding an sich existire, findet er nur in dem Afficirtwerden der Sinnlichkeit durch dasselbe (S. 55 folg). „Die transcendente Causalität ist daher die einzige Brücke zwischen dem Transcendenten und Immanenten, weil sie die einzige reale Beziehung zwischen beiden ist, der einzige Fall, wo das Transcendente, wenn auch nicht mit seinem Sein (denn das ist unmöglich) so doch mit dem Endpuncte seines Functionirens in den Bewusstseinsinhalt gleichsam hineinragt und das Gebiet des Immanenten berührt" (S. 108). Soll nun, das ist das entscheidende Argument, das transcendente Ding an sich überhaupt denkbar sein, so muss es selbst *Gedanke* sein, da der Inhalt der Vorstellungen nur selbst wieder Ideales, nicht aber Reales sein kann. Es muss Gedanke sein, doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muss ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem actuellen (gegenwärtigen) Bewusstsein; es muss inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken und doch nicht er selbst sein" (S. 105), das heisst, es muss „unbewusste Vorstellung oder Idee" sein (S. 106 folg). Die Vorstellung ist aber an sich nichts Wirkliches, sondern kann, wie wir später sehen werden, nur durch den Willen realisirt werden. Es muss daher auch einen unbewussten Willen geben, welcher die unbewusste Vorstellung des Ding an sich realisirt.

Auf diese Weise glaubt Eduard von Hartmann bewiesen zu haben, dass das Wesen des transcendenten Dinges an sich, also auch das der eigenen Seele, unbewusste Vorstellung und unbewusster Wille sein müsse.

---

[1]) Siehe das. p. III. XIII. 123. 134. 139. Q. I. H. v. Kirchmann. Erkenntnisstheoretischer Realismus. Berlin. C. Dunker. 1875. S. 23—30.

Zu demselben Resultate sucht er im ersten Bande der „Philosophie des Unbewussten“ [1] auf einem „inductiven“ Wege zu gelangen, indem er in gewissen Erscheinungen des leiblichen und geistigen Lebens das Vorhandensein „unbewussten Willens“ und „unbewusster Vorstellung“ nachzuweisen sich bemüht. Es würde zu weitläuftig sein, wollte ich hier auf alle Einzelnheiten dieser vielbewunderten Darstellung eingehen. Einzelne Beispiele werden genügen, um die Art des Verfahrens zu veranschaulichen, dessen sich der Philosoph des Unbewussten dabei bedient.

Um den „unbewussten Willen“ in den Ganglienfunctionen, insbesondere in der Bewegung des Magens und des Darms nachzuweisen, genügt ihm der folgende Passus (Bd. I S. 56): „Am Darm beginnt die Bewegung am unteren Ende der Speiseröhre und schreitet wurmförmig von oben nach unten fort, aber eine Welle ist noch nicht abgelaufen, so beginnt schon die nächste. Haben diese Darmbewegungen nicht die täuschendste Ähnlichkeit mit dem Kriechen eines Wurms, bloss mit dem Unterschiede, dass der Wurm sich dadurch auf der Unterlage fortschiebt, während hier der Wurm befestigt ist, und die (innere) Unterlage, die Speisemassen und die Fäces, fortgeschoben werden, — sollte das eine Wille heissen dürfen und das andere nicht“?

Mindestens ebenso characteristisch ist der Nachweis der „unbewussten Vorstellung“ bei Ausführung der willkürlichen Bewegung (Cap. A II S. 62); „Ich will meinen kleinen Finger heben und die Hebung desselben findet statt. Bewegt etwa mein Wille den Finger direct? Nein, denn wenn der Armnerv durchschnitten ist, so kann der Wille ihn nicht bewegen. Die Erfahrung lehrt, dass es für jede Bewegung nur eine einzige Stelle giebt, nämlich die centrale Endigung der betreffenden Nervenfasern, welche im Stande ist, den Willensimpuls für diese bestimmte Bewegung dieses bestimmten Gliedes zu empfangen und zur Ausführung zu brin-

[1]) Berlin. C. Dunker. 1878. 8te Aufl.

gen. — — Den Bewegungsimpuls selbst können wir uns, abgesehen von der Stärke, für verschiedene zu erregende Nerven nicht füglich verschieden denken, denn da die Erregung in allen motorischen Nerven als gleichartig anzusehen ist, so ist es auch die Erregung am Centrum, von welcher der Strom ausgeht; mithin sind die Bewegungen nur dadurch verschieden, dass die centralen Endigungen verschiedener motorischer Fasern von dem Willensimpuls getroffen werden und dadurch verschiedene Muskelpartieen zur Contraction genöthigt werden. Wir können uns also die centrale Endigungsstelle der motorischen Nervenfasern gleichsam als eine Claviatur im Gehirn denken; der Anschlag ist, abgesehen von der Stärke, immer derselbe, nur die angeschlagenen Tasten sind verschieden. Wenn ich also eine ganz bestimmte Bewegung, z. B. die Hebung des kleinen Fingers beabsichtige, so kommt es darauf an, dass ich diejenigen Muskeln zur Contraction nöthige, welche in ihrer combinirten Wirksamkeit diese Bewegung hervorbringen, und dass ich zu dem Zweck denjenigen Accord auf der Claviatur des Gehirns mit dem Willen anschlage, dessen einzelne Tasten die betreffenden Muskeln in Bewegung setzen". Wie kann dass geschehen? „Unmittelbar kann offenbar die bloss geistige Vorstellung vom Heben des kleinen Fingers auf die centralen Nervenendigungen nicht wirken, da beide mit einander gar nichts zu thun haben; der blosse Wille als Bewegungsimpuls aber wäre absolut blind und müsste daher das Treffen der richtigen Tasten dem reinen Zufall überlassen." Worin besteht nun die causale Vermittelung zwischen den beiden Gliedern des Processes, dem Willen, den kleinen Finger zu heben und dem Treffen der richtigen Tasten? Nach dem alle Eventualitäten erörtert sind," drängt sich die Lösung des Problems von selbst auf." „Aus der Unmöglichkeit einer mechanischen materiellen Lösung folgt, dass die Zwischenglieder geistiger Natur sein müssen; aus dem entschiedenen Nichtvorhandensein genügender bewusster Zwischenglieder folgt, dass

dieselben unbewusst sein müssen (!). Aus der Nothwendigkeit eines Willensimpulses auf den Punkt P (der Nervenendigunsstelle) folgt, dass der bewusste Wille, den Finger zu heben, einen unbewussten Willen, den Punkt P zu erregen (!) erzeugt, um durch das Mittel der Erregung von P den Zweck des Fingerhebens zu erreichen; und der Inhalt dieses Willens, P zu erregen, setzt wiederum die unbewusste Vorstellung des Punktes P voraus (!) (vergl. Cap. A IV). Die Vorstellung des Punktes P kann aber nur in der Vorstellung seiner Lage zu den übrigen Punkten des Gehirns bestehen, und hiermit ist das Problem gelöst: „jede willkürliche Bewegung setzt die unbewusste Vorstellung der Lage der entsprechenden motorischen Nervenendigung im Gehirn voraus". (S. 66)

Ich darf wohl die Kritik dieser geistreichen Erörterung meinen Lesern überlassen. Sie erinnert mich lebhaft an das Verfahren einer intelligenten Gründergesellschaft, welche, um das Vorhandensein von Kupfer in einem gewissen Erze nachzuweisen, mittelst geschickter Handbewegung einige alte Kessel in den Hochofen werfen liess. Nur das Moment der Geschicklichkeit wird man allerdings bei der Hineinschiebung des unbewussten Willens und der unbewussten Vorstellung in den Process der Fingerhebung vermissen. Sonst passt die Analogie vollständig, denn der Nachweis des unbewussten Willens und der unbewussteu Vorstellung war doch der einzige Zweck der Erörterung. Der Process des Fingerhebens selbst bleibt dabei gänzlich unerklärt, denn noch sehen wir nicht ein, wie der unbewusste Wille es nun anfange, die unbewusst vorgestellten Nervenendigungsstellen wirklich zu erregen.

Ausserdem werden uns unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung nachgewiesen: im Instinct (cap. AIII. B I), in den Reflexwirkungen (cap. A V), in der Naturheilkraft (cap. A VI), im organischen Bilden (cap. A VIII), in der geschlechtlichen Liebe (cap. B II), im Gefühl (cap. B III), in Character und Sittlichkeit

(cap. B IV), im ästhetischen Urtheil und der künstlerischen Production (cap. B V), in der Enstehung der Sprache (cap. B VI), im Denken (cap. B VII), in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung (cap. B VIII), in der Mystik (cap. B IX) und sogar in der Geschichte (cap. B X).

Es wird uns ferner dargelegt, wie der „unbewusste Wille“ und die „unbewusste Vorstellung“ stets „in einem identischen Subjecte“ vereinigt seien, welches anfänglich einfach als „das Unbewusste“ bezeichnet, später aber als die „all-eine Substanz der Welt“ hingestellt wird, „welche alles Seiende ist“ (cap. C VII).

Das ergiebigste Feld der Betrachtung liefern dem Philosophen des Unbewussten die Erscheinungen des Hellsehens und des Instincts. Das Hellsehen (Bd. I, 85. 164. 314) ist„ ein unmittelbares Wissen, welches durch Eingebung aus dem Unbewussten entstehen“ soll. Der Instinct ist„ das bewusste Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck“ (S. 76). Das Unbewusste soll sich des Instinctes in sehr ausgedehntem Masse bedienen, um seine Zwecke durch den Willen der Einzelindividuen durchzusetzen. Nicht nur bei den Thieren soll das geschehen, sondern auch im menschlichen Geistesleben. Für das letzere ist das Unbewusste das allgemeine Aushülfsreservoir zur Erklärung aller derjenigen Neigungen und Interessen, welche sich nicht ganz ohne Rest in abstractes Wollen und Vorstellen auflösen lassen. So erfahren wir von einem Instincte der Scham, des Ekels, der Reinlichkeit, der Putzsucht, des Mitgefühls, der Mutterliebe, ja selbst des Triebes, einen Hausstand zn gründen. „Man frage sich“, so heisst es S. 186 z. B, „ob die Mutterliebe beim Menschen etwas Anderes als bei den Thieren sein soll; ob etwas Anderes als ein Instinct es zu Stande bringen kann, dass die verständigsten und gesetztesten Frauen, die sich bereits an den höchsten Schätzen der menschlichen Geistescultur erfreut haben, auf einmal Monate lang sich all' der aufopfernden Pflege,

den Quengeleien und Schmutzereien, den Tändeleien und Kindereien mit wahrer Herzensfreude unterziehen können, ohne irgend eine Erwiederung von Seiten des Kindes, das die ersten Monate doch nichts weiter als eine sabbernde und Windeln beschmutzende Fleischpuppe ist, die allenfalls reflectorisch die Augen nach dem Hellen dreht und instinctiv die Arme nach der Mutter ausstreckt; man sehe nur, wie solche verständige Frau in ihr Kind, das von allen anderen mit Mühe zu unterscheiden ist, rein vernarrt ist, und wie sie, die früher am Sophokles und Shakespeare geistreiche Ausstellungen zu machen hatte, nun mehr vor Freude ausser sich darüber werden will, dass der kleine schon A quarrt. — Wenn das nicht Instinct ist, dann weiss ich nicht, was man Instinct nennen soll" !

Dies nur eine Probe, wie wenig unser Philosoph die wahren Motive des menschlichen Herzens zu würdigen versteht. Dass hier natürliche und sittliche Motive in schönster Harmonie zusammenwirken, in einem unverdorbenem Frauenherzen noch reinere und höhere Freuden zu erwecken, als selbst die Lectüre des Shakespeare und Sophokles es vermögen, und dass die so anschaulich geschilderten unbedeutenden Nebensachen des Windelnbeschmutzens u. dgl. gegen so tiefgreifende Gemüthsbewegungen gar nicht in Frage kommen können, davon scheint der bedaurenswerthe geistreiche Mann keine Ahnung zu haben. Ist es ein Grund, die Mutterliebe darum als einen thierischen Instinct zu bezeichenen, weil ihre Motive so natürlich und einfach sind, dass selbst die Thiere sie begreifen?

Ein eigenes Capitel ist der geschlechtlichen Liebe gewidmet. Die Liebe soll darin bestehen, dass das Unbewusste, welches lediglich den Zweck der Veredelung der Gattung verfolgt, dem Liebenden vorspiegele, der Beischlaf mit derjenigen bestimmten Person, mit welcher er vermöge gegenseitiger körperlicher und geistiger Eigenschaften die besten Kinder zeugen könne, gewähre ihm einen ganz überschwenglichen Genuss, und

dass es desshalb die Auswahl des Liebenden grade auf diese bestimmte Person lenke. Diese Erklärung erscheint jedoch grade so bei den Haaren herbeigezogen und grundverkehrt wie der Versuch, die Mutterliebe rein zum Instincte zu machen. Wer auch nur eine Ahnung von dem wahren Wesen der Liebe hat, mag er sie selbst in sich erfahren oder aus den Schöpfungen competenter Dichter kennen gelernt haben, wird eine solche Auslegung mit Entrüstung abweisen. Es dürften doch nur ganz gemeine und schämlose Naturen sein, die kein anderes Liebesgefühl kennen, als die Vorstellung überschwenglichen Genusses des Beischlafs mit der geliebten Person. Und überdies: Ist es denn wahr, dass die Liebe stets nur solche Individuen zusammenführt, welche die besten Kinder mit einander zu zeugen vermögen? Dann müssten wir ja bald ein ganz auserlesenes Geschlecht werden. Wie ganz und gar nicht stimmt das mit der Erfahrung; wie viele aus reiner Liebe geschlossene Ehen bleiben ganz kinderlos, aus wie vielen gehen Taugenichtse hervor! Die Grundlosigkeit und der Cynismus dieser ganzen Auffassung liegen klar auf der Hand.

Ebenso offenbar verkennt Eduard von Hartmann das wahre Wesen der menschlichen Natur, wenn er den Grund der „Sittlichkeit," der„ ästhetischen Lust", der „künstlerischen Production" u. s. w. „in die tiefste Nacht des Unbewussten verlegen zu müssen glaubt, während grade in diesen Erscheinungen das wahre Wesen des Geistes seinen tiefsten und bedeutsamsten Ausdruck findet. Ich werde diesen sehr wichtigen und characteristischen Mangel später noch näher zu beleuchten Gelegenheit finden.

Fragen wir zunächst: Worin besteht denn das Wesen jenes Unbewussten selbst? Welches sind die Zwecke, deren Realisirung durch jene den endlichen Geschöpfen eingeflossten Instincte bewirkt werden soll? Wie kommt überhaupt das Unbewusste dazu, etwas zu wollen und vorzustellen? Worin besteht das inhalt-

liche Moment seines Lebens, wenn es weiter nichts kann als Wollen und Vorstellen? Was stellt es vor, und was will es?

Bei dem Versuche der Beantwortung dieser Cardinalfragen enthüllt sich die Verkehrtheit nnd Unzulänglichkeit des Hartmannschen Princips in ihrem ganzen Umfange. Was nur Form des Geschehens sein kann, kann unmöglich das Wesen der Weltsubstanz ausmachen. Das Vorstellen und Wollen ist undenkbar ohne etwas, was gewollt und vorgestellt wird. Gewollt und vorgestellt kann nur etwas werden, was das Interesse des Wollenden und Vorstellenden irgendwie zu erregen vermag, ein Inhalt der ihm nicht völlig gleichgültig ist, denn sonst würde es ihn weder Wollen noch Vorstellen. Ein solcher Inhalt ist im ganzen Bereiche des bloss wollenden und vorstellenden Unbewussten nirgends zu entdecken. Da es im Unbewussten sonst nichts zu wollen und vorzustellen giebt, so bleibt nichts übrig, als dass beide abstracte Functionen es gegenseitig mit einander versuchen. In der That wird die Vorstellung als alleiniger denkbarer Inhalt des Willens hingestellt, während allerdings umgekehrt das Wollen nicht vorgestellt werden kann, da es nichts „Ideales“ sondern ein realer Process ist, und nur Ideales vorgestellt werden kann. Inhalt des Vorstellens können daher immer nur wieder Vorstellungen sein.

Wie kommt nun aber das Unbewusste dazu, überhaupt vorzustellen und das Vorgestellte zu wollen? Wie kommt der Weltprocess in Gang?

Weder im Vorstellen noch im Wollen kann ein Grund entdeckt werden, der diese beiden einzigen Attribute der unbewussten Weltsubstanz in eine solche gegenseitigen Spannung versetzen könnte, dass daraus ein Conflict, eine Ausgleichung oder dergleichen, mit einem Worte, der Anfang eines Weltprocesses, entstehen könnte. Diese Schwierigheit müsste einen gewissenhaf-

ten und consequenten Welterklärer zur Verzweiflung bringen. Unser Philosoph lässt sich nicht durch sie beirren. Ein weit verbreitetes Vorurtheil hat uns daran gewöhnt, die Umwege, welche unser Denken braucht, um die Verhältnisse des Wirklichen zu begreifen, für Bewegungen dieses Wirklichen selbst zu nehmen. Es ist das ein festeingewurzelter Zug jenes naiven Realismus, der alle subjectiven Wahrnehmungen und deren Verknüpfungen ohne Bedenken in ihrer subjectiven Gestalt und Färbung als wirkliche Dinge und wirkliches Geschehen in eine vorausgesetzte Aussenwelt hineinprojicirt. So denken wir allem Wirklichen die Möglichkeit dieses Wirklichen voraus, dem actus die potentia, und lassen uns durch solches Vorurtheil verleiten, jene bloss von uns den Wirklichen vorangedachte Möglichkeit für einen realen Zustand des Wirklichen selbst zu nehmen, die potentia dem actus als wirklich nothwendig vorangehend zu denken. Dieses Vorurtheil benutzt Eduard von Hartmann, der eifrige Gegner des naiven Realismus, um in das gegenseitige Verhältniss der Attribute des Unbewussten wenigstens den Schein einer Gliederung und Spannung hinein zu construiren, aus welchem dann der Anfang des Geschehens und des Weltprocesses zu erklären versucht wird. Unsere durch die Übung des Lebens bereits entwickelten und mit mannigfachem Inhalt erfüllten Gedanken *über* das Wollen und Vorstellen müssen aushelfen, in diese an sich ganz leeren und inhaltlosen Attribute des Unbewussten einen Scheininhalt hineinzudichten, der den Grund des Weltprocesses enthalten soll.

Allem Wollen und Vorstellen lässt sich ja das Vermögen des Wollens und Vorstellens vorandenken. Wir denken uns, dass ein Wesen, welches Wollen und Vorstellen kann, vorher auch das Vermögen des Wollens und Vorstellens in sich getragen haben, dass es vorher ein Wollen und Vorstellen kön-

nendes gewesen sein müsse. Wir denken daher auch in unseren Gedanken, dass das Unbewusste, bevor es etwa gewollt und vorgestellt habe, ein Vorstellen und Wollen könnendes gewesen sein müsse. Aus diesen unseren Gedanken *über* das Unbewusste folgert Eduard von Hartmann mit einer bewundernswerthen Naivität, dass das Unbewusste nun auch wirklich, bevor es gewollt und vorgestellt habe, ein bloss Wollen und Vorstellen könnendes *gewesen* sei. Diese Folgerung ist aber zweifellos falsch, denn sie verwechselt einen Umweg, den unser Denken beschreitet, um sich die Wirklichkeit des Vorstellens und Wollens im Unbewussten zu erklären, mit einem wirklichen Entstehungsprocesse des Vorstellens und Wollens im Unbewussten selbst: sie berücksichtigt nicht die stillschweigenden Reservationen, die Wenn und Aber, welche unseren obigen Nachgedanken über das Wollen und Vorstellen im Unbewussten anhaften. Wenn das Wesen des Unbewussten, wie die Definition besagt, wirklich nur im Wollen und Vorstellen bestehen soll, so ist es einfach nicht gewesen, bevor es gewollt und vorgestellt hat. Sehen wir aber auch ganz von der Verkehrtheit der Definition ab und denken uns einmal in der That alles Wirkliche im Vorstellen und Wollen eines einzigen Wesens concentrirt, so ist es undenkbar, dass dieses Wesen einmal nicht gewollt und nicht vorgestellt habe, weil es dann überhaupt keine Wirklichkeit und kein Geschehen gegeben hätte; es ist ebenso undenkbar wie ein Anfang der Wirklichkeit und des Geschehens überhaupt, denn es ist undenkbar, dass aus einem Zustande völliger Ruhe jemals ein Anfang der Bewegung entstehen könne. „Nachdem die Welt ist [1]), und wir in ihr, nachdem sie so ist, wie sie ist, und in uns desshalb ein Denken lebt, welches verschiedene Fälle eines Allgemeinen zu unterscheiden

[1]) So sagt Lotze (Metaphysik. Leipzig. Hirzel 1879 S. 163), der sich um die Aufklärung dieser Frage sehr verdient gemacht hat.

vermag: nachdem dies alles so ist, können in uns die Bilder und Begriffe von Möglichkeiten entstehen, die in Wirklichkeit nicht sind, und nun bilden wir uns ein, vor aller Wirklichkeit seien doch wir mit diesem Denken da und hätten die Aufgabe, zu entscheiden, welche Wirklichkeit aus diesen leeren Möglichkeiten entstehen soll, die doch sämmtlich denkbar nur sind, weil eine Wirklichkeit ist, aus der auch das Denken stammt. Nachdem in diesem Denken Bejahung und Verneinung eines und desselben Inhalts möglich sind, können wir alle die verkehrten Fragen stellen, die wir so oft schon abgewehrt haben: warum ist überhaupt eine Welt und nicht lieber gar keine, was auch denkmöglich ist? warum, wenn eine Welt ist, ist ihr Inhalt eben M und nicht lieber ein anderer aus dem weitläuftigem Gebiete des Non M? und wenn das Wirkliche M ist, warum ist es nicht in Ruhe, sondern in Bewegung? wenn endlich in Bewegung? warum in der Richtung X und nicht in einer auch denkmöglichen Z? Auf alle diese Fragen ist nur die eine Antwort zu wiederholen: Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie nur anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht dass Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist. Sie hat sich, um diese Aufgabe zu erfüllen, vor dem Missverständnisse zu hüten, die Abstractionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestimmungen des Wirklichen fixirt, als constructive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte".

Aus solchem Missverständnisse allein ist die entgegenstehende Ansicht Eduard von Hartmann's (Philosophie des Unbew. B. II S. 429) und dessen Versuch entstanden, die Entstehung des Weltprocesses aus Wollen und Vorstellen zu deduciren.

Um die weiteren Phasen dieses Versuchs begreiflich zu machen, müssen wir uns nun den Zustand des Unbewussten vor Entste-

hung des Weltprocesses nach der Hartmannschen Auffassung zu vergegenwärtigen suchen. Wille und Vorstellung sollen in diesem vorweltlichem Zustande zwar schon im Unbewussten enthalten sein, aber nicht als etwas „Seiendes“ sondern als etwas „Vorseiendes“ oder „Überseiendes.“ Der vorseiende Wille istnur das Vermögen des Wollens, der sogenannte „r e i n e W i l l e,“ der sich zum Wollen verhalten soll „wie die Potenz zum Actus.“ (Ph. des. Unb. Bd II. S. 431). Die vorseiende Vorstellung verhält sich jedoch zu der wirklichen Vorstellung nicht wie die Potenz zum Actus, denn sie kann nicht von selbst aus dem Nichtsein in's Sein übergehen (S. 431, 446). „Andererseits kann aber die noch nicht in's Sein gesetzte Idee auch nicht s c h l e c h t h i n n i c h t s e i n (*οὐκ εἶναι*), sonst könnte auch der Wille nichts a u s i h r machen: sie kann nur ein noch nicht im eminentem Sinn Seiendes (*μὴ ὄν*) sein. Wenn sie nun weder wirkliches Sein, noch Potenz des Seins, noch auch schlechthin Nichts sein soll, was bleibt dann übrig? E s f e h l t d e r S p r a c h e zur Bezeichnung dieses Begriffs jedes geeignete Wort; am ehesten könnte man diesen Zustand noch als l a t e n t e s Sein bezeichnen, welches auch dann, wenn es durch den Willen offenbar gemacht wird, doch niemals zu einem Sein für sich, sondern immer nur zum Sein als idealer Inhalt eines actu Seiende wird“ (S. 447). Wie der Wille vor seiner Erhebung als reine Potenz oder reines Vermögen bezeichnet wird, so wird die Idee vor ihrer Überführung in's Sein als das Reich der reinen M ö g l i c h k e i t bezeichnet.

Wie kommt nun das Unbewusste dazu, sich aus diesem Zustande des reinen Vermögens und der reinen Möglichkeit zum Sein zu erheben?

Hier reisst der Faden der Erklärung ab. Eduard von Hartmann hat diese Frage in der Hauptsache ganz unbeantwortet gelassen, in dem er merkwürdigerweise „den Übergang der reinen Potenz in den Actus des Wollens“ als etwas ganz Selbst-

verständliches behandelt und seine weitere Auseinandersetzung mit der ausführlichen Beschreibung „eines zwischen reiner Potenz und wahrem Actus gleichsam in der Mitte stehenden Zustandes“ beginnt, ohne anzugeben, wie der Wille es anfange, aus der reinen Potentialität in diesen Zustand einzutreten. Es ist dies „der Moment der Initiative, das leere Wollen d. i. der Zustand, in welchem der Wille zwar bereits aus der latenten Ruhe der reinen Potentialität herausgetreten ist, also dieser gegenüber sich schon actuell zu verhalten scheint, aber doch noch nicht zur realen Existenz, zur gesättigten Actualität gelangt ist, also von dieser aus betrachtet noch zur Potentialität gehört.“ (432).

„Das leere Wollen ist noch nicht, denn es liegt noch vor jener Actualität und Realität, welche wir allein unter dem Prädicat Sein zu befassen gewohnt sind: es weset aber auch nicht mehr bloss, wie der Wille an sich, als reine Potenz, denn es ist ja schon Folge von dieser, und verhält sich mithin zu ihr als Actus; wenn wir das richtige Prädicat anwenden wollen, so können wir nur sagen: das leere Wollen wird, — das Werden in jenem eminenten Sinne gebraucht, wo es nicht Übergang aus einer Form in eine andere, sondern aus dem absoluten Nichtsein (reinem Wesen) in's Sein bedeutet. Das leere Wollen ist ein Ringen nach dem Sein, welches das Sein erst erreichen kann, wenn eine gewisse äussere Bedingung erfüllt ist. Wenn der Wille an sich der wollen könnende (folglich auch nicht-wollen könnende oder velle et nolle potens) Wille ist, so ist das leere Wollen der Wille, der sich zum Wollen entschieden hat (also nicht mehr nicht-wollen kann), der wollen zwar wollende, nun aber für sich allein das Wollen noch nicht zu Stande bringen könnende (velle volens, sed velle non potens) Wille, bis die Vorstellung hinzu kommt, welche er wollen kann.

Das leere Wollen ist also insofern actuell, als es nach seiner Verwirklichung ringt, aber insofern ist es nicht actuell, als es durch sich selbst ohne Hinzutreten eines äusseren Umstandes

diese Verwirklichung nicht erringen kann. Als leere Form kann es erst wirklich existentiell werden, wenn es seine Erfüllung erlangt hat; diese Erfüllung kann es aber an sich selbst nicht finden, weil es eben nur Form und nichts weiter ist. Während also das Streben des bestimmten Wollens die Verwirklichung seines Inhaltes (sein Geltendmachen gegen entgegengesetzte Bestrebungen) zum Ziele hat, hat das Streben des leeren Wollens kein anderer Ziel als das, sich selbst, sich *als* Form zu verwirklichen, seiner selbst habhaft zu werden zum Sein, oder was dasselbe ist, zum Wollen d. h. zu sich selbst zu kommen".

„Ein anderes Streben, als dieses, aus der Leerheit der reinen, noch nicht seienden Form herauszukommen, lässt sich auch in dem absolut vorstellungslosen und blinden Willen gar nicht denken. Man könnte sagen, sein Inhalt oder Ziel sei die Negation seiner Inhaltlosigkeit, wenn dies nicht in sich widersprechend und zugleich sachlich unrichtig wäre, insofern damit ein begrifflicher, d. h. idealer Inhalt angezeigt wäre, so dass das leere Wollen dann doch wieder schon einen idealen Inhalt hätte und durch diesen allein schon existenzfähig wäre. Vielmehr ist das Verhältniss ein positives: die Potenz enthält das formale Moment des Actus in sich als an sich seiendes, noch nicht als gesetztes, und die Initiative strebt danach, es als das, was es an sich ist, d. h. als reine Form des Actus auch zu setzen, was aber niemals gelingen könnte, so lange das andere ebenso unentbehrliche, nämlich inhaltliche Moment des Actus fehlt. So bleibt es, insoweit nicht letzteres zum leeren Wollen hinzukommt, bei einem unaufhörlichem Anlaufnehmen, ohne je zum Sprunge zu kommen, es bleibt bei einem Werden, aus dem nichts wird, bei dem nichts herauskommt. Das Wollen schmachtet nach Erfüllung, und doch kann die Form des Wollens nicht eher erfüllt werden, bis sie einen Inhalt erfasst hat; sobald und insoweit sie dies gethan hat, ist das Wollen

wieder nicht mehr leeres Wollen, nicht mehr wollen-Wollen, sondern bestimmtes Wollen, etwas-Wollen. Der Zustand des leeren Wollens ist also ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, welche ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. h. es ist absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause" (433—434).

Ich habe diese Stelle vollständig wiedergegeben, weil sie den Schwerpunkt des ganzen Systeems betrifft, den Versuch, aus dem formalen Principe des Wollens ein den Grund und ersten Anstoss zu dem Weltprocesse lieferndes inhaltliches Moment zu deduciren, nämlich: die Qual des unbefriedigten leeren Wollens. Dieser Versuch ist, wie ich schon hervorhob, völlig missglückt, denn es ist mit keinem Worte angedeutet, wie der reine Wille sich zum leeren Wollen erheben könne. Die ganze Stelle beschränkt sich darauf, den wie einen deus ex machina heraufbeschworenen Zustand des leeren Wollens zu beschreiben.

Die absolute Unseligkeit des leeren Wollens soll nun den ersten Anstoss zum Weltprocess geben, der angeblich darin besteht, dass der Wille die Vorstellung aus dem Zustande ihres latenten Seins zur Wirklichkeit erhebt. Um einen Begriff von dem Hergange dieses Processes zu bekommen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf das gegenseitige Verhältniss der beiden Attribute des Unbewussten richten.

Der Wille entscheidet allein über das dass der Welt, die Vorstellung enthält das was der Welt. Dieses was der Welt denkt Hartmann sich analog dem Platonischen Ideenreiche bereits vor Beginn des Weltprocesses als etwas „rein Seiendes" im Unbewussten vorhanden. Aber zwischen dem Hartmannschen und dem Platonischen Ideenreiche waltet doch ein höchst bemerkenswerther Unterschied ob. Das Letztere ist von der Idee des Guten beherrscht und in allen seinen Bestandtheilen durch die Erinnerung an die concreten Inhalte der wirklichen Dingen und

des wirklichen Geschehens inhaltlich bestimmt, während das Hartmannsche Ideenreich jeder inhaltlichen Bestimmung baar ist. Das letztere soll „durch reine Selbstbestimmung der Idee“ entstehen. Unter Idee wird hier aber nur die abstracte Function des Vorstellens verstanden, welcher dadurch gar keine inhaltliche Bestimmung zuwächst, dass sie als Function des Unbewussten gedacht wird. Denn die Natur des Unbewussten soll ja nur im Vorstellen und Wollen bestehen und das Wollen hat mit der Selbstbestimmung der Idee nichts zu thun, da diese sich vollziehen soll, bevor das Wollen will und ganz unabhängig von der Function des Wollens. „Der Mutterschooss der Entfaltung der Ideenwelt, der Grund der Präformation der Selbstbestimmung der Idee zu diesem und keinem anderen Inhalt, kann nur“, so erkennt Hartmann selbst an, „ein formales (nicht materiales) Princip sein, es muss dasselbe immanente Formalprincip der Idee sein, das sich bei ihrer Selbstbestimmung der idealen Mittel zu dem idealen Zweck bethätigt, d. h. das logische Formalprincip“ (441).

Man höre und staune: Der ganze inhaltliche Reichthum des *was* der Welt, der in der concreten Fülle des Wirklichen unverändert wieder erscheint — denn durch die spätere Realisirung wird der Inhalt der Vorstellung nicht verändert — soll durch *nichts weiter* bestimmt sein, *als durch das logische Formalprincip!* Nota bene, durch das logische Formalprincip in seiner dürftigsten Formulirung, durch den Satz der Identität und des Widerspruchs!

Es ist interssant und characteristisch, zu verfolgen, wie aus diesem logischem Formalprincipe der Weltzweck abgeleitet wird. Doch man wird mir nicht glauben, wenn ich nicht den Mann für sich selbst reden lasse: „Das logische Formalprincip in Gestalt des Satzes der Identität ist schlechthin unproductiv (das A = A führt zu Nichts); es ist der Irrthum aller logistischen

Philosophen gewesen, dass sie das logische Princip für positiv schöpferisch hielten, und sich wohl gar einbildeten, durch dasselbe zu einem positiven Inhalte der Welt, zu einem positiven Endzweck derselben gelangen zu können. Alle positive Teleologie ist desshalb (!) ein todtgeborenes Kind, weil der positive Zweck Schöpfung des logischen Princips im positiven Sinne sein müsste, letzteres in positiver Gestalt aber durchaus unschöpferisch ist, ja von sich aus nicht einmal zu einem Processe käme, sondern in der reinen Identität mit sich selbst beharren müsste".

„Anders die negative Gestalt. In dieser freilich kann das logische Formalprincip sich erst dann bethätigen, wenn ein Unlogisches vorhanden ist, gegen welches das Logische mit seiner Negation sich erheben kann. Der innere Widerstreit des leeren Wollens, das wollen will und doch nicht kann, das Befriedigung erstrebt und Unbefriedigung erlangt, ist ein solches Unlogisches. Das Wollen selbst ist die Negation des Satzes der Identität (!) indem es das Verharren in der Identität mit sich selbst umstösst (!), und fordert, dass A (die reine Potenz) nicht A bleibe, sondern sich zu B (dem Actus) verändere; es ist also die Negation des positiv Logischen (!), und fordert damit das logische Formalprincip zur Bethätigung im negativen Sinne heraus (!). Das Logische negirt die Negation seiner selbst, es sagt: „der Widerspruch (nämlich gegen mich, das Logische) soll nicht sein"! und indem es das sagt, setzt es sich eben damit den Zweck (!), nämlich die Aufhebung des Unlogischen, des Wollens" (!!) (443).

Das ist also der vom Anfang bis zum Ende des Processes sich unverändert gleichbleibende Weltzweck des allweisen Unbewussten, *dass der Satz der Identität nicht verletzt werde!!!*

Fast scheint es, als habe die an Unzurechnungsfähigkeit grenzende Schwärmerei für das abstract Logische unserem Philosophen den Kopf verwirrt.

Was besagt denn der Satz der Identität? Er besagt doch nur, dass jeder denkbare Inhalt sei, was er sei, bis er aufgehört hat zu sein; er gebietet keineswegs, das jeder Inhalt unveränderlich sein müsse; er gilt daher *in ganz gleichem Sinne* vom Sein wie vom Werden und Geschehen; er lehrt nur, dass Seiendes Seiendes, Veränderliches Veränderliches, Vorstellendes Vorstellendes und *Wollendes* Wollendes sei, (vgl. Lotze, Metaphysik S. 87) Es beruht daher lediglich auf einem gründlichen, und bei einem so geschulten Philosophen ganz unentschuldbaren Missverständnisse des Satzes der Identität, wenn Hartmann behauptet und zu deduciren sucht, dass das Wollen und die Thatsache der Veränderung demselben widerspreche.

Diesen wenn auch noch so schweren und verhängnissvollen Irrthum wollen wir ihm jedoch verzeihen, denn er ist ein weitverbreiteter und gewissmassen nur ein Irrthum in litteris. Unverzeihlich und ganz unverantwortlich scheint uns jedoch die Hauptsache: der Gedanke, dass die Aufrechterhaltung des Satzes der Identität das Ziel des Weltprocesses sein könne, ja, dass derselbe nur durch die Beseitigung des Weltprocesses selbst aufrecht erhalten werden könne.

Was ist und bedeutet denn der Satz der Identität?

Sehen wir von dem relativen Werthe ab, den derselbe für die Ordnung des Weltprocesses hat, so ist er, an sich selbst betrachtet, etwas rein Thatsächliches ohne jeden absoluten Eigenwerth, so ist er kein Gut, dessen Aufrechterhaltung es sich irgendwie verlohnen könnte. Wäre der Weltprocess selbst nicht durch andere positiv werthvolle Ziele bestimmt, welche ihn zu einem bedeutungsvollen Ereignisse machten, so wäre auch der Satz der Identität ohne Bedeutung, da dessen Werth nur allein in seiner Bedeutung *für* den Weltprocess

besteht. Denken wir uns den Weltprocess ganz beseitigt, so gäbe es auch keinen Satz der Identität mehr, denn dieser gilt nur, so lange es Leute giebt, welche ihn anerkennen und Verhältnisse des Wirklichen, welche nach ihm bestimmt sind, oder wenigstens ein wirkliches Absolutes, welches ihn setzt.

Der Gedanke, dass die Veränderung und der gesammte Weltprocess etwas Alogiches seien, weil sie dem Satze der Identität widersprächen, und dass der Weltzweck darin bestehe, den Satz der Identität durch Vernichtung des (alogischen) Weltprocesses aufrecht zu erhalten, beruht daher nicht nur auf einem Missverständnisse und einer Überschätzung des Satzes der Identität, sondern ist ein Ungedanke, da mit der Vernichtung des Weltprocesses auch der durch solche Vernichtung aufrecht zu erhaltende Satz der Identität selbst mit beseitigt oder wenigstens gänzlich entwerthet sein würde.

Dieser Ungedanke bildet nun den Eckstein des Hartmannschen Systems und des darauf gegründeten Pessimismus, denn:

1. Der Satz der Identität repräsentirt gleichsam das Allerheiligste des Unbewussten; in ihm wird die ganze vielgepriesene Allweisheit des Unbewussten concentrirt gedacht, in ihm ist diese ganze Weisheit beschlossen; er beherrscht das Hartmannsche Ideenreich in ähnlicher Weise, wie die Idee des Guten das Platonische; durch ihn wird der ganze inhaltliche Reichthum des was der Welt bestimmt gedacht.

2. Aus dem Satze der Identität (und noch dazu aus einer ganz falschen Auslegung desselben) wird das Grundargument des Pessimismus geschöpft, der Gedanke, dass alles Wollen, mithin alle Veränderung und alles Geschehen, der gesammte Weltprocess und jeder denkbare andere Weltprocess etwas Unvernünftiges sei, welches der Logik und damit dem Weltzwecke widerstreite.

3. Der Satz der Identität enthält das Fundament der Hartmann-

schen Ethik, welche nur auf Realisirung des Logischen und Vernichtung des alogischen Weltprocesses gerichtet sein kann.

Nach dieser vorläufigen Orientirung über das Wesen und das gegenseitige Verhältniss der beiden Attribute des Unbewussten kehren wir zu unserer Frage zurück, wie aus der absoluten Unseligkeit des leeren Wollens der Anstoss zum Weltprocess entstehen und worin der letztere bestehen könne?

Aus dem Angeführten ergiebt sich, dass derselbe sich aus zwei einander entgegengesetzten und einander widerstreitenden Bewegungen zusammensetzen müsse, aus einer positiven, aus dem alogischen Principe des Wollens entspringenden Anfangsbewegung und aus einer negativen, aus dem logischen Formalprincipe auf eine vorläufig noch unklare Weise entstehenden logischen Gegenströmung, welche auf die Vernichtung des Alogischen gerichtet ist.

Wir fragen zuerst, wie die alogische Anfangsbewegung entstehen könne? Gegeben ist:

1. auf alogischer Seite das leere Wollen, welches nach Erfüllung, nach Ergreifung der Vorstellung dürstet, und

2. auf logischer Seite das „noch im Zustande der Unschuld" befindliche Reich der Ideen, der noch nicht verwirklichten vorseienden Vorstellungen. Diese müssen, bevor sie ergriffen werden können, selbst erst aus dem logischen Formalprincipe entfaltet werden, denn: „nicht so ist die Ewigkeit der Ideen zu verstehen, als ob sie sammt und sonders so, wie sie später einmal realisirt werden, von Anfang her in alle Ewigkeit zusammengeschachtelt im Idealen lägen, und nur des Willens harrten, der sie realisirt; denn dann müsste das unendliche leeren Wollen diesen gesammten Ideenprast mit einem Schlage verwirklichen, was nur ein ewiges Chaos, aber keine Entwickelung gäbe. Vielmehr müssen die Ideen immer nur in dem Mässe durch Selbstbestimmung sich aus ihrem Formal-

princip heraus entfalten, wie sie durch den Willen im Laufe der Entwickelung realisirt werden sollen, und dieses Mäss ist bestimmt durch den constanten Endzweck einerseits und durch die jeweilich erreichte Entwickelungsstufe der Welt andererseits. Die Ewigkeit der Ideen ist also nicht als ewige, wenn auch nur ideale, Existenz, sondern nur als ewige Präformation oder Möglichkeit zu verstehen". (S. 444).

Wie kommt nun das leere Wollen dazu, die noch im embryonalem Zustande der Präformation befindlichen Ideen zu ergreifen? Wie kommt es dazu, grade nur diejenigen bestimmten Vorstellungen realissiren zu wollen, die es zuerst ergreift? Wie kommt andererseits das logisch Formalprincip dazu, grade diejenigen Vorstellungen, welche das leere Wollen will, in dem Momente, wo sie gewollt werden, durch Selbstbestimmung aus sich zu entfalten und fertig parat zu halten, dass der Wille sie ergreifen kann?

Alle diese Fragen scheint Eduard von Hartmann sich gar nicht klar gemacht zu haben, denn er lässt sie gänzlich unbeantwortet und versichert uns einfach, dass das leere Wollen die Vorstellungen in bestimmter Reihenfolge ergreife, als ob das alles so ganz selbstverständlich wäre.

Der Versuch der Beantwortung dieser Fragen deckt aber ein ganzes Nest von Unmöglichkeiten auf.

Wollen und Vorstellen sind zwar nicht getrennte Substanzen, sondern Attribute des einen Unbewussten, aber das Unbewusste soll ja nichts davon wissen, das es will und dass es vorseiende Vorstellungen in sich habe, welche den Gegenstand des Wollens bilden können; es ist weiter nichts als ein vinculum substantiale zwischen der logischen und alogischen Seite seines eigenen Wesens. Der Grund der Specialisirung und Concentrirung des leeren Wollens kann daher nur in diesen selbst liegen. Der leere Wille ist aber blind, er ist eine in 's Blaue hineinschweifende Function und hat keine Interessen in sich, die ihm die Direction auf ein-

zelne bestimmte Vorstellungen geben könnten. Ebensowenig trägt das logische Formalprincip einen Grund in sich, der es antreiben könnte, bestimmte Vorstellungen durch Selbstbestimmung auszusondern und für den Willen parat zu halten. Es wird zwar behauptet, dass dasselbe die Vorstellungen in dem Maasse durch Selbstbestimmung aus sich entfalte, wie sie durch den Willen im Laufe der Entwickelung realisirt werden sollten und dass dieses Maass einerseits durch den constanten Endzweck, andererseits durch die jeweilige Entwickelungsstufe der Welt bestimmt sein sollen. Das letzere Moment der Selbstbestimmung fällt hier weg, da es sich eben um den Anfang des Weltprocesses handelt. Der Endzweck ist ja aber wiederum weiter nichts als das logische Formalprincip, welches selbstverständlich für sich allein unfähig ist, einzelne Vorstellungen aus sich zu bestimmen und als geeignete Anfangsglieder des Weltprocesses zu setzen.

Es leuchtet ein, dass weder auf der alogischen noch auf der logischen Seite, weder im leeren Wollen noch im logischen Formalprincip ein Grund vorhanden sei, der das Unbewusste veranlassen könnte, mit der Aussonderung und Realisirung einzelner bestimmter Vorstellungen den Anfang zu machen, den Weltprocess in Gang zu bringen.

Denken wir uns aber das Unbegreifliche wirklich geschehen, und den Weltprocess vielleicht durch ein Wunder oder einen glüchlichen Zufall so weit vorgeschritten, dass das leere Wollen die Richtung auf einzelne bestimmte Vorstellungen a, b, c... genommen und dass das logische Formalprincip ganz dieselben Vorstellungen durch Selbstbestimmung aus sich entfaltet hätte. Wie kann dann das leere Wollen diese Vorstellungen ergreifen, und was soll damit gesagt sein, dass es sie ergreife? Das „ergreifen“ ist doch nur ein Bild. Was denkt sich Eduard von Hartmann unter diesem unklaren Bilde? — Die Wahrheit ist: er kann sich gar nichts dabei denken.

Es ist eine ganz unzulässige Vorstellung, dass die blinde Function des leeren Wollens einzelne bestimmte, ihm ganz gleichgültige, noch nicht einmal seiende Vorstellungen wolle und dass die vorher in rein seiendem Zustande befindlichen Vorstellungen durch solche Direction des leeren Wollens realisirt werden könnten. Der ganze Vorgang ist ein nichtiges Phantasiespiel. Undenkbar das leere Wollen, undenkbar die rein seiende Vorstellung, undenkbar endlich das Ergreifen dieser durch jenes! Das ganze Stück kann nicht gegeben werden, weil die alogische Anfangsbewegung des Weltprocesses aus den Principien des Wollens und Vorstellens allein nicht entstehen kann.

Setzen wir jedoch, um auch die logische Gegenströmung für sich gesondert auf ihre Lebensfähigkeit zu prüfen, einmal das Unmögliche als geschehen voraus und nehmen an, das leere Wollen hätte die Vorstellung am Zipfel erfasst und der Weltprocess hätte nach des Hartmannschen Auffassung seinen Anfang genommen.

Dann wird das bis dahin in ungestörtem Besitze sich seiner Alleingültigkeit erfreuende logische Formalprincip sich gegen solche schreiende Gebietsverletzung seines Hauptgrundsatzes, des Satzes der Identität zu opponiren und „wieder gut zu machen suchen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat,“ indem es die alogische Bewegung zu stören und zur Umkehr zu bringen strebt.

Wie kann das geschehen?

„Für sich allein hat die Vernunft keine Macht über den Willen, weil sie keine Selbständigkeit gegen ihm hat: darum „so heisst es wörtlich S. 397 „muss sie sich eines Kunstgriffs (!) bedienen, die Blindheit des Willens benutzen und ihm an ihr einen solchen Inhalt geben, dass er durch eigenthümliche Umbiegung in sich selbst in der Individuation in einen Conflict mit sich selbst geräth, dessen Resultat das Bewusstsein, d. h. die Schaffung einer dem Willen gegenüber selbständigen Macht ist,

in welcher sie nun den Kampf mit dem Willen beginnen kann. So erscheint der Weltprocess als ein fortdaurender Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzeren endet".

Halten wir unsere übrigen Bedenken gegen diese wundersame Erzählung zurück und fragen zunächst, was mit jener mysteriösen Umbiegung des Willens in sich selbst gemeint sei, und wie durch jenen „Kunstgriff" das Bewusstsein entstehen könne?

Die Entstehung des Bewusstseins wird uns im Cap C III der Ph. d. U. ausführlich entwickelt. Um die dortigen Ausführungen zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, dass Hartmann ganz in dem Kantschen Vorurtheile der Unerkennbarkeit des eigenen Ich befangen ist und daher „jeden Glauben an eine unmittelbare Selbsterfassung desselben im Selbstbewusstseinsacte für Täuschung erklärt, dass er demgemäss das Bewusstsein von aller Beziehung auf das erkennende Subject loszulösen und nur als eine „Form der Vorstellung" hinzustellen sucht. Das wahre Wesen des Bewusstseins verdunkelt sich dabei in seiner Auffassung so vollständig, dass er es nicht anders zu definiren weiss, als durch Hinweisung auf den Process seiner Entstehung aus Gehirnschwingungen (Ph. d. U. Bd. II, S. 31). Dieser Process klingt so unglaublich, dass ich mich, um nicht in den Verdacht der Entstellung zu gerathen, nur der eigenen Worte Hartmanns bei der Darstellung desselben bedienen kann.

„Wir haben", so heisst es dort, im Cap. I dieses Abschnitts, „gesehen, wie Wille und Vorstellung im Unbewussten zu untrennbarer Einheit verbunden sind, und werden in den letzten Capiteln sehen, wie das Heil der Welt auf der Emancipation des Intellectes vom Willen beruht, deren Möglichkeit im Bewusstsein gegeben ist, und wie der ganze Weltprocess einzig auf dieses Ziel hinarbeitet. Das Bewusstsein einerseits und die Emancipation der Vorstellung vom Willen andererseits haben wir also bereits als im engsten Zusammenhange

stehend kennen gelernt; wir brauchen nur einen Schritt weiter zu gehen und die Identität beider auszusprechen (!), so haben wir das Wort des Räthsels übereinstimmend mit dem soeben erhaltenen Resultate gefunden. Das Wesen des Bewusstseins der Vorstellung ist die Losreissung derselben von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und die Opposition des Willens gegen diese Emancipation. Vorhin hatten wir gefunden dass das Bewusstsein ein Prädikat sein muss, welches der Wille der Vorstellung entheilt; jetzt können wir auch den Inhalt dieses Prädicats angeben: es ist die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Die Vorstellung hat nämlich, wie wir gesehen haben, in sich selber kein Interesse an ihrer Existenz, kein Streben nach dem Sein; sie wird daher, so lange es kein Bewusstsein giebt, immer nur durch den Willen hervorgerufen; also kann der Geist vor der Entstehung des Bewusstseins seiner Natur nach keine anderen Vorstellungen haben, als die, welche, durch den Willen zum Sein gerufen, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden des Unbewussten mit sich selber ein, und zwingt dem erstaunten Individualgeist in der nach gesetzmässiger Nothwendigkeit eintretenden Reaction der Empfindung eine Vorstellung auf, die ihm wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm „der Inhalt der Anschauung von Aussen gegeben". Die grosse Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung gethan, die Vorstellung ist von dem Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sclave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist das Bewusstsein" (33—34).

Diese alberne Erzählung beweist auf das evidenteste, dass die Principien des Wollens und Vorstellens für sich allein nicht ausreichen, die Thatsache des Bewusstseins zu erklären. Halten wir einmal, um nicht Bekanntes zu oft wiederholen zu müssen und die Sache allzu weitläuftig zu machen, alle die zahlreichen und schweren Bedenken zurück, welche sich gegen die Wahrheit und Schlüssigkeit derselben aufdrängen; gehen wir vielmehr ganz auf den Gedankengang ihres Erfinders ein und nehmen einmal probeweise an, die Erzählung entspräche dem wirklichen Hergange der Entstehung des Bewusstseins, so zeigt sich alsbald, dass dieselbe selbst in all ihren Voraussetzungen weit über jene Principien hinausgreift. Der Wille als Hartmannsches Princip ist völlig blind und ohne alle Voraussetzungen und Erwartungen in Betreff der Vorstellungen, die sich ihm etwa darbieten könnten, er kann also auch nicht erstaunen, wenn ihm eine „nicht von ihm gewollte Vorstellung empfindlich werden“ sollte, denn erstaunen kann man nur über etwas, was man nicht erwartet oder für nicht in der Ordnung gehalten hat. Die Vorstellung aber als Hartmann'sches Princip ist in ihrem vorseiendem Zustande (und als solche kann sie hier nur in Betracht kommen, da sie eine noch nicht gewollte Vorstellung sein soll) nicht nur ganz passiv, also ohne Fähigkeit auf den Willen zu wirken, sondern noch nicht einmal real, denn sie kann ja erst durch den Willen realisirt werden; es ist also ganz undenkbar, dass sie sich dem Willen auf irgend eine Weise empfindlich machen könnte.

Die ganze Erzählung wiederstreitet daher, abgesehen von allen Bedenken, die ihr ausserdem entgegenstehen, den eigenen Principien ihres Erfinders, denn weder kann danach dem Willen eine nicht gewollte Vorstellung empfindlich gemacht werden, noch kann der Wille, wenn ihm dieses principiell Undenkbare widerfahren sollte, darüber erstaunen. Selbst „die organisirte Materie“ kann diesen Kohl nicht fett machen, denn im Cap. CV d. Ph.

d. U. wird uns ausführlich und umständlich berichtet, dass „die Materie selbst ihrem Wesen nach gar nichts anderes sei als unbewusster Geist, dessen Vorstellungen sich nur auf räumliche Anziehung und Abstossung beschränken und dessen Willensäusserungen in der Realisirung dieses beschränkten Vorstellungsgebiets bestehen“. Die Materie kann also, wie auch sehr naiv kurz nachher erklärt wird, gar nicht *anders* auf den Geist wirken, als es sonst nach den Hartmannschen Principien zulässig erscheint.

Setzen wir daher auch einmal probeweise voraus, das Wollen widerstreite wirklich dem Satze der Identität, was es in Wahrheit nicht thut; sehen wir auch von der Widersinnigkeit der Behauptung ab, dass das an sich ganz unempfindliche logische Formalprincip durch solchen augeblichen Widerstreit beleidigt werden könne; nehmen wir endlich an, der Gedanke enthalte keine Absurdität, dass das logische Formalprincip den Entschluss fasse, das alogische Princip des Willens zu bekämpfen, so würde doch der „Kunstgriff“ versagen, mittelst dessen der blinde Wille als einzig disponible Hülfstruppe zu diesem Kampfe gewonnen werden soll. Diese grosse Revolution kann desshalb nicht geschehen: *der erste Schritt zur Welterlösung kann nie gethan werden, die ganze Geschichte von der Entstehung des Bewusstseins ist eine Fabel.*

Aber nicht nur dieser erste, auch alle späteren Acte der Welterlösungskomödie können nicht aufgeführt werden. Hartmann denkt sich den weiteren Verlauf der Sache folgendermässen: „Je höher und vollkommener das Bewusstsein im Verlaufe des Weltprocesses sich entwickelt, desto mehr *emancipirt* es sich von der blinden Vasallenschaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte; desto mehr *durchschaut* es die zur Bemäntelung dieser Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illusionen; desto mehr nimmt es gegenüber dem nach

positivem Glück ringenden Willen eine feindselige Stellung ein, in welcher es ihn im historishem Verlauf Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illusionen, hinter denen er sich verschanzt, einen nach dem anderen durchbricht, und nicht eher seine letzte Consequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntniss übrig bleibt, dass jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, der Schmerzlosigkeit führt". (Ph. d. U. Bd. II, S. 394) Vernichtet werden kann allerdings direct nur der „erfüllte Wille" (S. 437 a. a. O.), es bleibt also noch der vorweltliche, hungrige leere Wille übrig. Allein: komme ich erst über den Hund, so komme ich auch über den Schwanz desselben. — „Der erfüllte Wille", so heisst es wörtlich S. 437, „ist doch der allein actuelle und existentielle, und verhält sich folglich in Bezug auf seine reelle Macht zu dem bloss nach Existenz ringenden leeren Wollen als ein Wirkliches zu einem Unwirklichen, als ein Etwas zu einem Nichts, obwohl von ganz gleichartiger Natur. Wird also (!) das existentielle Wollen plötzlich durch ein existentielles nichtwollen-Wollen zu Nichte, bestimmt auf diese Weise das Wollen selbst sich zum nicht-mehr-Wollen, indem das ganze Wollen, in zwei gleiche und entgegengesetzte Richtungen sich spaltend, sich selbst verschlingt, so hört selbstverständlich (!) auch das leere wollen-Wollen (und wollen-Nichtkönnen) auf, und die Rückkehr in die reine an sich seiende Potenz ist vollzogen, der Wille ist wieder, was er vor allem Wollen war, wollen und nichtwollen könnender Wille".

Man sieht, die Phantasie unseres Philosophen ist unerschöpflich, aber sie schlägt beständig über den Strang seiner Principien. Abstracte Begriffe werden wie lebendige Personen behandelt und benehmen sich grade so wie solche; sie suchen und finden sich, sie ergreifen sich und lassen sich wieder los; sie werden aus-

einander gespalten und die Theile bekämpfen sich gegenseitig. Wirkliches tritt mit Unwirklichem, Seiendes mit „Überseienden“ in reale Beziehungen. In Cap. C III wird uns das Bewusstsein als eine Form der Vorstellung vorgestellt; jetzt mit einemmal tritt es wie eine lebendige Person mit eigener Intelligenz, mit eigenen Wünschen, Interessen und Kräften ausgestattet auf die Bühne. Es soll sich von der Vasallenschaft des Willens emancipiren, die Illusionen, welche ihm das Unbewusste vorspiegelte, durchschauen, es soll den Willen bekämpfen und endlich gar vernichten. Soll hier vom Bewusstsein vielleicht nur bildlich als von einer Person geredet sein, so müsste doch das, was darunter verstanden wird, sich wie eine Person wirklich benehmen können. Darunter verstanden sein kann aber nichts anderes als die bewusste Vorstellung. Die Vorstellung ist aber, wenn wir uns auch gefallen lassen, dass sie als handelnde Figur auftritt, wie in den principiellen Erörterungen ausführlich entwickelt wird, gänzlich interesselos, „sie kann niemals ein zur Veränderung treibendes Moment in sich finden“, sie soll ja durch weiter nichts als durch das logische Formalprincip bestimmt sein, und der Satz der Identität kann sich doch nicht selbst gegen das Wollen vertheidigen, selbst wenn es ihm gelingen sollte, sich davon auf unbegreifliche Weise zu emancipiren und auf unbegreifliche Weise für sich zu sein.

Der Wille als Princip ist nur einer, er ist blind und besteht nur in der Fähigkeit, die Vorstellung zu realisiren. Der Wille als Acteur in der Welterlösungskomödie ist nicht mehr der eine Wille, sondern nur ein abgespaltener Theil des einen Willens. Wer hat ihn abgespalten? Ist er als abgespaltener Theil für sich, oder wer hat ihn? Der Wille als Acteur ist sehend, hat eigene Ziele und Interessen, hat die Fähigkeit, den Mutterstamm des Willens als Princip, von dem er abgespalten ist, auf eigene Hand zu

bekämpfen und zu vernichten. Wer hat ihm die Augen geöffnet? wer hat ihm seine Separatinteressen eingepflanzt? Wer hat ihm die Macht gegeben, den anderen Willen zu bekämpfen und zu vernichten?

Denken wir uns auch endlich das Unmögliche geschehen, den erfüllten Princip-Willen, die Welt, durch den bewussten Acteur-Willen vernichtet: wie kann daraus „selbstverständlich“ folgen, dass damit auch das vorweltliche leere Wollen abgetödtet sei? Ist es erlaubt, solche vorweltliche Phantasieen in einem wissenschaftlichen Werke mit ernsthafter Miene aufzutischen?

Aber wir sind noch nicht am Ende.

Wenn auch der Weltprocess abgetödtet ist, so bleibt doch das Wollen-Können noch übrig, das vorweltliche Weltenei, aus dem der Process jeden Augenblick auf's Neue wieder entstehen kann. „Es giebt nämlich im Unbewussten weder eine Erfahrung noch eine Erinnerung, dasselbe kann also auch durch den einmal zurückgelegten Weltprocess nicht alterirt sein, es kann weder etwas erhalten haben, es kann weder durch die Erinnerung an den Reichthum des überstandenen Processes seine frühere vorweltliche Leere erfüllt haben, noch durch die an demselben gemachte Erfahrung sich eine Lehre nehmen, um sich hinfort vor der Wiederholung seines früheren faux pas zu hüten (denn zu alle diesem würde Erinnerung und Gedächtniss, ja sogar Reflexion gehören); mit einem Worte: es befindet sich in keiner anderen Beziehung anders, als vor dem Beginn jenes Processes. Ist dem aber so, und muss bei der Unmöglichkeit, eine Erinnerung im Unbewussten zu statuiren, die einschmeichelnde Illusion der Hoffnung auf endgültigen, wohl gar seine Endgültigkeit geniessenden Frieden nach Schluss des Weltprocesses als frommer Wahn beseitigt werden, so bleibt unzweifelhaft die Möglichkeit offen, dass die Potenz des Willens noch einmal und von Neuem sich

zum Wollen entscheidet, woraus dann sofort die Möglichkeit folgt, dass der Weltprocess schon beliebig oft in derselben Weise abgespielt haben kann" (Ph. d. U. II, S. 437).

Wozu also der ganze Lärm? so frägt man hier unwillkürlich. Doch nur Geduld, der Nutzen wird sich schon herausstellen. „Verweilen wir noch einen Augenblick", so heisst es weiter, „um den Grad der Wahrscheinlichkeit zu bestimmen".

„Der wollen und nicht-wollen könnende Wille oder die Potenz, welche sich zum Sein bestimmen kann oder auch nicht, ist das absolut Freie. Die Idee ist durch ihre logische Natur zu einer logischen Nothwendigkeit verurtheilt, das Wollen ist die ausser sich gerathene Potenz, welche ihre Freiheit, auch nicht-wollen zu können, verwirkt hat; nur die Potenz vor dem Actus ist frei, ist das von keinem Grunde mehr Bestimmte und Bestimmbare, jener Urgrund, der selbst erst der Urgrund von Allem ist. So wenig seine Freiheit von Aussen beschränkt ist, so wenig ist sie es von Innen; sie wird erst in dem Moment von Innen beschränkt, wo sie auch vernichtet wird, wo die Potenz sich ihrer selbst entäussert. Man sieht sofort, dass diese absolute Freiheit das Dümmste ist, was man sich nur denken kann, was ganz damit übereinstimmt, dass sie nur in dem Unlogischen denkbar ist."

„Wenn es nun gar nichts mehr giebt, was das Wollen oder Nichtwollen bestimmt, so ist es mathematisch gesprochen zufällig, ob in diesem Moment die Potenz will oder nicht will, d. h. die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$". — — „Hieraus geht hervor, dass die Erlösung vom Wollen für keine endgültige betrachtet werden kann, sondern dass sie nur die Qual des Wollens und Seins von der Wahrscheinlichkeit 1 (welche sie während des Processes hat) auf die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$ reducirt, also immerhin einen für die Praxis nicht zu verachtenden Gewinn giebt". (Ph. d. U. II, S. 438).

Gegen die Folgerichtigkeit dieses Resultates lässt sich nichts

einwenden; aber der „nicht zu verachtende Gewinn“ scheint mir doch einigermassen problematisch. Man könnte ebenso gut sagen, dass die stete Ungewissheit und Furcht vor der Wiederholung des schmerzhaften Weltübels des Unbewussten noch peinlicher sein müsse als die Gewissheit des Übels selbst. Dies scheint Hartmann selbst zu fühlen, denn er sucht am Schlusse den wahren Sachverhalt durch ein kleines mathematiches Taschenspielerskunststück zu verdecken und bei dem oberflächlichen Leser die Täuschung zu erregen, dass die Wahrscheinlichkeit eigentlich noch viel geringer sei, dass sie nicht bloss „einen nicht zu verachtenden Gewinn“ darbiete, sondern in der That „zur practischen Beruhigung genüge“. „Natürlich“ so argumentirt er „kann die Wahrscheinlichkeit des künftig Geschehenden nicht durch die Vergangenheit beeinflusst werden, also der Wahrscheinlichkeitscoëfficient von $\frac{1}{2}$ für das nachmalige Auftauchen des Wollens aus der Potenz dadurch nicht vermindert werden, dass sie vorher sich schon einmal zum Wollen entschieden hatte; betrachtet man aber a priori die Wahrscheinlichkeit, dass das Auftauchen des Wollens aus der Potenz mit dem gesammten Weltprocess *sich n Mal wiederhole*, so ist dieselbe offenbar $= \frac{1}{2^n}$, ebenso wie die apriorische Wahrscheinlichkeit, n Mal hinter einander die Kopfseite eines Geldstückes nach oben zu werfen. Da nämlich mit dem Ende des Weltprocesses die Zeit aufhört, so ist auch bis zum Beginn des nächsten *keine Zeitpause* gewesen, sondern die Sache ist genau ebenso, als wenn die Potenz im *Momente der Vernichtung* ihres vorigen Actus sich von Neuem zum Actus entäussert hätte. Es ist aber klar, dass die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2^n}$ bei wachsendem n so klein wird, dass sie practisch zur Beruhigung genügt“.

Welch' ein Publicum hat der Herr von Hartmann wohl im Auge gehabt, als er solches schrieb? Ich fürchte: die Mehrzahl seiner Bewunderer.

Dies sind in kurzen Umrissen die Grundzüge der systematischen Weltansicht, auf welcher der *Pessimismus* Eduard von Hartmanns beruht, zu dessen Betrachtung wir nun übergehen.

Schon in der Einleitung habe ich hervorgehoben, dass die Competenz zu einem Urtheile über den absoluten Werth oder Unwerth alles Bestehenden sowohl die Kenntniss des wesentlichen Inhalts alles Wirklichen voraussetze, als auch das Vorhandensein eines Kriteriums der Werthschätzung dessen, was für absolut werth oder unwerth zu halten sei.

In Intentione sind beide Voraussetzungen in dem soeben betrachteten Systeme vollständig erfüllt. Das Ganze des Weltprocesses wird allein aus den einfachen Principien des Wollens und Vorstellens entwickelt; es wird also behauptet, dass mit der Kenntniss der Principien und des Entwickelungsherganges die Kenntniss des wesentlichen Inhalts alles Wirklichen gegeben sei. Ebenso wird aus dem Principe des Wollens der absolute Maasstab dessen, was für werth oder unwerth zu halten sei, unmittelbar abgeleitet. Es ist das der abstracte Begriff der Lust, welche als „das Wesen des die Befriedigung suchenden Willens selbst" dargestellt wird. (Ph. d. U. II, S. 394). Der Wille ist hier das abstracte stets gleiche Vermögen des Wollens: die Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben, die Lust oder Unlust, kann daher nicht der Art sondern nur dem Grade nach verschieden sein. Lust und Unlust sind ohne Ausnahme auf einer in derselben Richtung verlaufenden Scala zu verzeichnen und gehen in allen denkbaren Abstufungen durch den Nullpunct der Indifferenz in einander über.

Es war das Ergebniss der theoretischen Weltbetrachtung, dass die Welt einem unvernünftigen Acte ihre Entstehung verdanke und selbst unvernünftig sei. Es bleibt nun zu untersuchen, ob die Summe aller in dieser unvernünftigen Welt vorhandenen Lust die Summe der Unlust

übersteige, ob das Sein oder das Nichtsein den Vorzug verdiene?

Diese Frage ist sofort zu Gunsten der Negative zu entscheiden, wenn auch das vorweltliche leere Wollen mit in Rechnung gezogen wird, „denn der Wille ist potentiell unendlich und in demselben Sinne ist seine Initiative, das leere Wollen, unendlich; die Idee aber ist endlich ihrem Begriffe nach, so dass auch nur ein endlicher Theil des leeren Wollens von ihr erfüllt werden kann. Es bleibt also ein unendlicher Überschuss des hungrigen leeren Wollens neben und ausser dem erfüllten Weltwillen bestehen“ (Ph. d. U. II, S. 434). Von diesem Gesichtspunkte aus ist es also „eigentlich ganz gleichgültig, ob dasjenige Stück des leeren Wollens, welches an der Vorstellung eine Erfülling gefunden hat, gross oder klein ist, d. h. ob die Welt gross oder klein ist, denn das erfüllte Wollen wird sich zum leeren Wollen stets verhalten, wie etwas Endliches zu einem Unendlichen, weil es sich zu ihm wie Actus zur Potenz verhält. Da mithin das leere Wollen unendlich ist und bleibt, so ist es auch für die unendliche absolute Unseligkeit dieses leeren Wollens ganz gleichgültig, ob neben ihrer unendlichen, durch keine noch so geringe Lust gemilderten Unseligkeit eine Welt der Qual und Lust besteht oder nicht“. (Ph. d. U. S. 436).

Unter der Welt im engeren Sinne wird aber nur der erfüllte Wille verstanden. Die Hauptfrage ist daher: ob das Sein oder Nichtsein dieser Welt den Vorzug verdiene, das heisst, wie Hartmann die Frage formulirt: ob die Totalbilance der Summe aller Lust und aller Unlust ein positives oder negatives Resultat ergäbe?

Schon diese Formulirung des Problems schliesst eine Voraussetzung in sich, deren Consequenz nothwendig zum Pessimismus führen muss. Es ist das die schon gerügte Nivellirung aller Werthe des Lebens und ihre

Zurückführung auf den abstracten und kahlen Gedanken der Lust überhaupt. Der Begriff der Lust ist weiter nichts als eine Abstraction, ein Allgemeinbegriff, der ein gemeinsames Merkmal aller Werthe des Lebens bezeichnen, nicht aber die concreten Fälle dieser Werthe selbst zum Ausdruck bringen soll. Der Begriff der Lust drückt daher gar nichts Wirkliches aus; er bezeichnet vielmehr eine Eigenschaft, welche nur in einzelnen concreten Beispielen als specifisch bestimmtes Werthgefühl einer besonderen Art, nicht aber in ihrer abstracten Allgemeinheit als *Lust überhaupt* wirlich werden kann. Wie nicht ein allgemeines Roth, sondern nur bestimmte Nüançirungen dieser Farbe in der Wirklichkeit vorkommen können, wie kein algemeiner Mensch und kein allgemeines Säugethier umherlaufen können, so giebt es auch keine allgemeine Lust, sondern nur einzelne bestimmte specifische Werthgefühle: die Süssigkeit eines Apfels, die Freude über den wiedergefundenen Groschen, die Befriedigung über ein gelungenes Werk, das Entzücken der Liebe, die Beseligung der Andacht u. s. w., welche alle, ihrem specifischen Gehalte nach meist ganz incommensurabel, doch unter den Allgemeinbegriff der Lust fallen.

Nur die in der Aufstellung von Wille und Vorstellung als alleiniger Principien der Welterklärung vollzogene Abstraction von allen specifischen Inhalten des Lebens, nur die völlige Beseitigung dieser Inhalte und die Definition der Lust als Befriedigung des als stets gleichartig angenommenen Willens konnte Hartmann zu dem sonst unbegreiflichen Irrthume verleiten, es sei die Lust in ihrer Allgemeinheit noch ein wirklich erlebbarer Zustand des Lebens. Dass dies unmöglich sei, hoffe ich durch meine obigen Anführungen genügend bewiesen zu haben, und wir werden in der That finden, dass

Hartmann überall, wo er den Allgemeinbegriff der Lust auf concrete Fälle in Anwendung bringt, in der Phantasie stillschweigend einen Inhalt hinzuergänzt, dessen Beschaffenheit sich aus all seinen Betrachtungen unschwer errathen lässt. Dieser stillschweigend zu dem Allgemeinbegriffe der Lust in allen concreten Anwendungsfällen hinzuergänzte Inhalt ist weiter nichts als das *sinnliche Wohlbehagen*, eine specifische Art der Lust, welche der Sprachgebrauch unwillkürlich mit dem Worte der Lust verbindet und an welche man desshalb unwillkürlich zuerst denkt, wenn von Lust überhaupt die Rede ist.

Diese Bemerkung wird meine obige Behauptung rechtfertigen. Sieht man von allen höheren Gütern des Lebens ab und schätzt alles bloss nach dem sinnlichen Wohlbehagen, so ergiebt sich wenigstens für alle nicht ganz platt angelegte Naturen der Pessimismus als nothwendige Consequenz, denn erst durch jene höheren Güter erhält das Leben wahren Werth.

Die obige Bemerkung liefert zugleich ein Beispiel dafür, dass die Abstraction von allem concreten Inhalt bei der Beurtheilung des Lebens überhaupt nicht durchführbar ist, dass der Versuch solcher Abstraction vielmehr nur die Wirkung haben kann, das unentbehrliche inhaltliche Moment auf das allergeringste und allerdürftigste Maass zu beschränken und dadurch das Leben so öde und trivial als möglich erscheinen zu lassen.

Ich schicke diese Bemerkung voraus, weil sie den Schlüssel zum Verständniss und zur wahren Würdigung der Hartmannschen Argumente für den Pessimismus enthält.

Eduard von Hartmann hebt zunächst fünf Momente hervor, welche ganz allgemein zu Gunsten der Unlust in die Waagschale fallen sollen (Ph. d. U. II S. 300, 350), nämlich:

1. Die Erregung und Ermüdung der Nerven

und „das daraus entspringende Bedürfniss nach dem Aufhören des Genusses wie des Schmerzes," welches „die Unlust an der Unlust vermehren und die Lust an der Lust vermindern" soll.

2. „Die kurze Dauer der Befriedigung, die wenig mehr als ein ausklingender Augenblick ist, während die Nichtbefriedigung so lange wie der actuelle Wille währt, also, da es kaum einen Moment giebt wo nicht ein actueller Wille vorhanden wäre, so zu sagen, ewig ist, und nur allenfalls limitirt durch die Befriedigung, welche die Hoffnung gewährt".

Diese beiden ersten Momente zu Gunsten der Unlust verdanken ganz offenbar nur dem Nachdenken über die sinnliche Lust ihre Entstehung und können nur auf diese Anwendung erleiden, denn die höheren Geistesfreuden, wie Befriedigung des Gewissens, Liebe, Andacht u. s. w. werden nicht mittelst Nervenleitung erregt, sondern entspringen aus rein inneren Motiven des Geistes und können die Nerven höchtens reflectorisch erregen. Die letzteren wirken, indem sie das innere Gleichgewicht des Lebens im Ganzen herstellen, auch erfrischend und belebend auf den Organismus und das gesammte Nervensystem ein und pflegen dieses nur anzugreifen, wenn sie im Übermaass oder in exaltirter Weise genossen werden, was doch Ausnahme und nicht die Regel ist. Sie sind meist dauerende Stimmungen, welche in wahrhaft sittlichen und edlen Naturen das ganze Leben auf ein höheres Niveau erheben und eine innere Beseligung schaffen, die nach Intensität, Tiefe und Dauer mit der allerdings vielfach rasch verklingenden Lust sinnlicher Genüsse gar nicht vergleichbar ist.

Aber nicht einmal auf die sinnliche Lust finden jene ersten beiden angeblichen allgemeinen Argumente für den Pessimismus Anwendung. Die Erfahrung lehrt nichts von einer Nervenermüdung, welche ganz allgemein die sinnliche Lust beeinträchtigen und die Unlust verstärken soll. Sie lehrt im Gegentheil, dass alle erlaubten sinnlichen Genüsse, in normaler Weise

genossen, nur erfrischend und belebend auf Körper und Geist einwirken und dass auch hier nur das Übermass, welches nicht die Regel bildet, das Nervensystem angreift und Übersättigung und unlustige Erschlaffung herbeiführt. Es ist auch nicht wahr, dass alle sinnlichen Genüsse rasch verklingen und dass die Nichtbefriedigung sinnlicher Bedürfnisse stets und allgemein Unlust erzeugt. Auf die letzere Behauptung werde ich sogleich noch ausführlicher zu sprechen kommen. Die Unrichtigkeit der ersteren ist jedermann offenbar, der nicht bloss an Geschlechtsgenuss und Tafelfreuden denkt, sondern ganz abgesehen von den concurrirenden psychischen Nebenwirkungen an dem Vollgefühle seiner körperlicher Kraft und Gesundheit und an dem daurenden sinnlichen Wohlbehagen, welches die Bewegung in frischer Luft, das Bergsteigen, Reiten, Schwimmen, Schlittschuhlaufen uns in so reichlichem Masse verursachen, mehr Geschmack findet als an dem Kitzel jener rasch verklingenden erstgenannten Genüsse. Auch dieses ist, wenigstens für den normalen Germanen, die Regel und nicht die Ausnahme.

3. Die Schwierigkeiten, welche angeblich dem Bewusstwerden der Willensbefriedigung entgegenstehen, während die Unlust eo ipso Bewusstsein erzeugen soll.

„Die Nichtbefriedigung des Willens“ sagt Hartmann (Ph. d. U. II, S. 43) „muss immer bewusst werden, denn der Wille kann nie seine eigene Nichtbefriedigung wollen, folglich ist die Bedingung zur Entstehung des Bewusstseins, das Stutzen des Willens über etwas nicht von ihm Ausgehendes und doch real Existirendes und sich fühlbar Machendes, das theilweise Zurückweichenmüssen beim Zusammentreffen mit einem anderen Willen und der Contrast dieses Rückstosses mit dem erstrebten Ziel, erfüllt, und die Erfahrung entspricht dem völlig, indem nichts nachdrücklicher zum Bewusstsein spricht als der Schmerz, der Schmerz auch abgelöst gedacht von den näheren,

der Vorstellung angehörigen Bestimmungen. Das Gefühl der Lust oder die Befriedigung des Willens kann an und für sich nicht bewusst werden, denn indem der Wille seinen Inhalt verwirklicht und dadurch seine Befriedigung herbeiführt, ereignet sich nichts, was mit dem Willen in Opposition käme, und da jeder Zwang von aussen fehlt, und der Wille nur seinen eigenen Consequenzen Raum giebt, kann es zu keinem Bewusstsein kommen. Anders stellt sich die Sache, wo sich bereits ein Bewusstsein etablirt hat, das Beobachtungen und Erfahrungen sammelt und vergleicht. Dieses lernt bald aus den vielen Nichtbefriedigungen die Widerstände kennen, welche sich jedem Willen in der Aussenwelt entgegen stellen, sowie die äusseren Bedingungen, welche nöthig sind, wenn die Verwirklichung des Willens gelingen soll. Sobald es diese äusseren Bedingungen des Gelingens und damit die Befriedigung als etwas theilweise oder ganz von aussen Bedingtes anerkennen muss, tritt auch für die Lust das Bewusstsein ein". Es soll daher im gesammten Pflanzenreiche und den niederen Stufen des Thierreichs keine Lust empfindlich werden können, weil man hier nicht „den Grad von fertigen Bewusstsein, welcher zur Vergleichung von Erfahrungen und Anerkennung ihrer Abhängigkeit von äusseren Ursachen gehört, voraussetzen dürfe, während Schmerz und Unlust sich auch dem dumpfesten Bewusstsein mit unerbittlicher Nothwendigkeit aufdringe". (Ph. d. U. II, S. 298). Auch beim Menschen sollen desshalb, „da er nicht in jedem Moment einer kleinen Willensbefriedigung sich zu Vergleichen mit entgegengesetzten Erfahrungen nöthigt, im Allgemeinen nur solche Willensbefriedigungen bewusst d. h. als Lust empfunden werden, deren begleitende Umstände ohne sein Zuthun auf den Contrast mit entgegengesetzten Erfahrungen hinweisen, z. B. ungewöhnlich seltene, welche durch Ideenassociation an entgegengesetzte Erfahrungen erinnern". (Ph. d. U. II, S. 299).

Die tendentiöse Entstellung und Übertreibung der diesen

Behauptungen zu Grunde liegenden Thatsachen, die Unrichtigkeit des vorangestellten Arguments, welches durch sie bewiesen werden soll und der daraus gezogenen Folgerungen liegen auf der Hand.

Dass Vergleiche und Contrastwirkungen die Intensität der erfahrenen Eindrücke nicht unerheblich beeinflussen können, soll nicht bestritten werden. Aber bevor wir Vergleiche anstellen und durch Contrastwirkungen beeinflusst werden können, müssen wir ursprüngliche Eindrücke erlebt haben, welche wir mit einander in Relation setzen können. Die Regel ist, dass alle empfundenen Eindrücke mit dem Wohl oder Wehe, welches sie erregen, unmittelbar bewusst werden; die Erfahrung lehrt keineswegs, dass nur die schmerzlichen Eindrücke unmittelbar, die lusterregenden aber erst mittelbar durch Vergleichung bewusst werden können. Dies ist lediglich die vorgefasste Meinung Eduard von Hartmanns, die, wie die vorangestellte Erörterung beweist, aus dessen verkehrter Definition der Lust und Unlust als blosser Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Willens entstanden ist. Diese Definition ist jedoch, wie ich schon wiederholt erwähnt habe, und wie die einfachste Selbstbeobachtung lehrt, grundfalsch. Die specifischen Werthe und Inhalte des Lebens sind nicht blosses Appendix des Willens und bestehen keineswegs bloss in der Befriedigung eines ihnen vorausgehenden auf sie gerichteten Willens. Wollen kann nur ein Wesen, welches etwas Wollens-werthes bereits in sich erlebt hat und dieses Wollenswerthe mit dem daran geknüpften Werthgefühle vorzustellen vermag, denn gewollt kann nur werden, was das Interesse des Wollenden irgendwie erregt. Das Wesen des Willens besteht eben in weiter nichts als in dem Bestreben der Verwirklichung des als wünschenswerth vorgestellten Zustandes, und durch die Beseitigung dieses Moments zerstört man den Begriff des Willens und reducirt ihn auf das Niveau einer blossen Naturkraft. Das Werthgefühl dessen, was man will, ist daher das Ursprüngliche,

was den Willen erst erregt. Ist es daher auch zweifellos richtig, dass die Befriedigung des Willens im Allgemeinen Lust, die Nichtbefriedigung Unlust erregt, so folgt daraus keineswegs, dass das Wesen der Lust und Unlust in Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens bestehe. Das ganze vorangestellte, lediglich aus der falschen Definition der Lust und Unlust abgeleitete Argument fällt daher in sich zusammen. Es ist nicht wahr, dass lusterregende Eindrücke schwerer bewusst würden als unlusterregende.

Auf derselben falschen Definition der Lust und Unlust beruht auch das vierte allgemeine Argument für den Pessimismus, nämlich die angebliche „Nothwendigkeit, alle Lust als indirecte zu berücksichtigen, welche nur durch Aufhören oder Nachlassen einer Unlust, aber nicht durch momentane Befriedigung eines Willens im Augenblicke der Erregung desselben entstehe.“

Aus jener Definition wird die Folge abgeleitet, dass der bestimmte Wille selbst seiner Befriedigung vorangehen müsse und als solcher unbefriedigter Wille, also Unlust, sei. Der Befriedigung des Willens müsse daher stets die Nichtbefriedigung vorangehen und die Befriedigung selbst bestehe eigentlich nur „in der Beseitigung der Unlust des Nichtbefriedigtseins.“ Dass nun die durch Aufhören der Unlust entstehende Lust viel geringer sei als jene Unlust war, wird uns (Ph. d. U II S. 301 fg.) umständlich vordemonstrirt. Als Hauptargument dafür wird „der die Lust beeinträchtigende Ärger darüber“ bezeichnet, „dass man die Unlust so lange habe ertragen müssen.“ Ich habe soeben schon die principielle Verkehrtheit jener Behauptung ausführlich dargelegt. Die Erfahrung bestätigt das Gesagte in jeder Beziehung. Ist es auch richtig, dass einige Bedürfnisse Schmerz erregen, so gilt dies doch keineswegs allgemein, sondern die Erfahrung lehrt grade umge-

kehrt, dass z. B. das Streben nach den höheren Gütern des Lebens, nach geistiger Vervollkomnung und Veredelung an sich schon als höchtes Glück empfunden wird. Gewiss können auch solche höhere Bedürfnisse schmerzlich empfunden werden, aber nur von solchen, die in eine verkehrte Lebensbahn gedrängt oder sonst in eine Lage gerathen sind, welche die Befriedigung jener sehr erschwert oder gar unmöglich macht. Dies sind aber beklagenswerthe Ausnahmen, welche nicht die Regel bilden. Die Regel ist, dass nur sinnliche Bedürfnisse wie Hunger, Durst, Geschlechtstrieb etc. schmerzlich empfunden zu werden pflegen, und auch diese nur unter besonderen ganz exceptionellen Umständen. Bei Hunger und Durst muss erst die Noth hinzukommen, beim Geschlechtstrieb Nymphomanie oder eine durch schlechte Romane oder dergl. vergiftete Phantasie.

Es ist nicht wahr, dass jede Freude, dass die Lust im Allgemeinen, nur die Befriedigung eines Bedürfnisses sei, welches grössere Schmerzen verursache, dass „alle Freude sich zu der vorhergehenden Sorge nicht anders verhalte wie das Nachlassen der Schmerzen zu den vorangegangenen Folterqualen, und diese Bewegung ebenso wie jene völlig unterhalb des Nullpunctes der Empfindung falle.“ (Ph. d. U. II S. 302).

Das fünfte allgemeine Argument zu Gunsten des Pessimismus: „gleiche Quantitäten Lust und Unlust sind bei ihrer Vereinigung in einem Bewusstsein nicht gleichwerthig, sie compensiren sich nicht, sondern die Unlust bleibt im Überschuss“ (S. 350 a. a. O.) bedarf keiner speciellen Widerlegung, da dasselbe ganz auf der schon als verkehrt erkannten Auffassung der qualitativen Gleichheit aller Lust und Unlust beruht.

Ausserdem sucht Eduard von Hartmann den Pessimismus auch aus einer gesonderten Betrachtung „der Hauptrichtungen des Lebens“ empirisch zu begründen

(Ph. d. U. Bd. II S. 305 fg.), aber auch dieser Versuch ist, wie ich schon bemerkte, von den Einseitigheiten seiner theoretischen Weltansicht vollkommen beherrscht.

Der hervorstechende Caracterzug dieser letzteren war die Abstraction von dem inhaltlichen Momente des Lebens und der Versuch, alles Geschehen auf die blossen Formen des Wollens und Vorstellens zu reduciren. Jene Abstraction liess sich zwar nicht consequent durchführen, aber sie verleitete Hartmann dazu, die nicht ganz hinweg zu leugnenden Gefühle und Empfindungen wenigstens bis zur Unkenntlichkeit zu verstümmeln und zu nivelliren, insbesondere die specifischen Inhalte derselben thunlichst zu beseitigen und dadurch die Auffassung des Lebens überhaupt bis an die äusserste Grenze völliger Inhaltslosigkeit zu verflachen und zu veröden. Auf der durch solche theoretische Verirrungen *verödeten und verwüsteten Auffassung des Lebens*, nicht auf einer unbefangenen Beobachtung und Würdigung der factisch sich darbietenden Lebenserscheinungen, erhebt sich der nachfolgende Versuch der empirischen Begründung des Pessimismus.

Den deutlichsten Beweis hierfür liefert der Umstand, dass unserem Philosophen das Leben an und für sich betrachtet, selbst in dem vollkräftigsten Stadium seiner Entfaltung, noch ganz inhaltlos und leer, dass ihm das Leben des mit Gesundheit und Freiheit begnadigten vollentwickelten jugendlichen Individuums nur „den Nullpunct der Empfindung“ darzustellen scheint, „den Bauhorizont“, auf dem erst die zu erwartenden Genüsse des Lebens errichtet werden sollen. „Wäre nämlich“, so sagt er S. 306, „das in seinen Existenzbedingungen gesicherte nackte Leben schon ein positives Gut, so müsste das blosse Dasein an sich selbst uns erfüllen und befriedigen. Das Gegentheil ist der Fall: das gesicherte Dasein ist eine Qual, wenn nicht eine Erfüllung

desselben hinzukommt. Diese Qual, welche sich in der Langeweile ausspricht, kann so unerträglich werden, dass selbst Schmerzen und Übel willkommen sind, um ihr zu entgehen".

Ein traurigeres Armuthszeugniss konnte er sich selbst kaum ausstellen. Es ist das offene Bekenntniss, dass er alle diejenigen Inhallte, welche das „nackte Leben" des vollentwickelten Individuums thatsächlich erfüllen und dessen Wesen constituiren, einfach nicht sieht, weil er sich durch seine theoretischen Schrullen das Organ des Verständnisses für dieselben zerstört hat. Oder hat er vielleicht bei dem „blossen Dasein" an einen Zustand der Ohnmacht oder des tiefen Schlafs gedacht, wo wenigstens das Bewusstsein der Inhalte des Lebens momentan entschwunden ist? Das normale Leben besteht doch nicht in solchen bewusstlosen Zuständen, es besteht in dem lebendigen Spiel seiner Functionen, es ist lebendige Wirklichkeit, und wenn wir seinen Inhalt zu bestimmen suchen, so müssen wir doch die Totalität seiner Functionen, so müssen wir doch das wahre Leben, nicht Ausnahmszustände der Bewusstlosigkeit in's Auge fassen. Das ist übrigens auch nicht die Meinung Hartmanns, wie er dadurch beweist, dass er zur Begründung seiner paradoxen Behauptung auf die Langeweile hinweist, welche man nur im wachen Zustande haben kann.

In der That: sehr characteristisch ist diese Art der Begründung; sehr characteristisch, dass er die Langeweile als den normalen Zustand eines normalen Individuums hinstellt — *wie er sich dasselbe denkt,* wie er sich dasselbe nach Anleitung seiner theoretischen Principien zurecht construirt. Versuchen wir, uns einmal probeweise vorzustellen, wie es in der Seele eines solchen Hartmannschen Normalindividuums aussehen möge, dessen Wesen nur im Wollen und Vorstellen besteht, dessen specifische Lebensinhalte bis auf die einzige Triebfeder des Egoismus gänzlich exstirpirt sind! Gewiss müsste der normale Zustand eines solchen Wesens

die Langeweile sein, die entsetzlichste, tödtlichste Langeweile, die wir uns denken können.

Aber das Leben selbst eines solchen Wesens wäre doch niemals ganz inhaltsleer, gleich dem blossen Dasein. So viel ist schon jetzt klar, dass das Leben an sich niemals im blossen Dasein bestehen könne, denn das Leben ist eben nicht blosses, ruhendes, leeres Da-sein, sondern es ist Leben, das heisst Bewegung, und zwar nicht leere Bewegung, sondern Bewegung etwessen, es ist eine inhaltlich und specifisch bestimmte Bewegung eines inhaltlich und specifisch bestimmten Wesens. Die Abstraction von allen Inhalten des Lebens lässt sich daher nicht durchführen, ohne den Begriff des Lebens selbst zu zerstören. Die ganze Theorie von dem Bauhorizonte des Lebens, welche in der empirischen Begründung des Pessimismus eine so wichtige Rolle spielt, beruht mit allen ihren sehr ausgedehnten Consequenzen auf einer ganz nichtigen und noch dazu höchst unphilosophischen Phantasie.

Es frägt sich also nur noch, ob die Beobachtung des wirklichen Lebens uns nöthige, dieser als nichtig erkannten Phantasie des „Bauhorizont's“, die qualvolle Langeweile als Normalzustand des normalentwickelten gesunden, jugendlichen Individuums zu substituiren und als erschöpfenden Ausdruck des nackten Lebens an sich zu betrachten, ob sie uns mit einem Worte nöthige, das Hartmannsche Normalindividuum wirklich als Normalindividuum gelten zu lassen?

Denken wir uns das Leben eines gesunden Menschen in dem vollkräftigstem Stadium seiner Entwickelung. Finden sich in dessen Seele nicht Erinnerungen, Interessen und Anregungen der verschiedensten Art, welche die Entwickelung bis zu diesem Stadium der Reife in ihm gezeitigt und erweckt haben? Ver-

schaffen ihm diese seine Interessen, Erinnerungen und Gefühle nicht Unterhaltung genug, wenn er einmal Zeit und Musse findet, bei sich einzukehren und Umschau zu halten auf dem Gebiete seines eigenen Lebens? Hat ihm etwa dieses ganze Gebiet rein gar nichts aufzuweisen? Zeigt es ihm nur eine unbeschriebene Tafel oder das unbefriedigende öde Einerlei eines langweiligen schnöden Egoismus? Ist nicht vielmehr sein Inneres durchleuchtet von dem köstlichem Iuwel sittlicher und religiöser Ideen, welche ihm den Eigenwerth aller Dinge und Verhältnisse enthüllen und auch das unbedeutend scheinende durch Aufklärung seiner Beziehung zum Höchsten als bedeutend erscheinen lassen, welche selbst die Wolkenschatten des Leides in der Erinnerung vergolden? Gestattet ihm nicht das eingesammelte Wissen den Blick von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit der Geschichte und über den irdischen Gesichtskreis hinaus in die Fernen des Weltalls zu versenken, den gesetzlichen Zusammenhang alles Geschehens zu erkennen und den Sinn des Ganzen aus der unabsehbaren Fülle der Einzelerscheinungen in einer einheitlichen Weltansicht zusammenzufassen? Bildet nicht alles dieses den wahren Bestand und Inhalt seines Lebens und ist dieser rein gar nichts, ist seine nothwendige Consequenz nur das trostlose Einerlei der Langenweile?

Die Wahrheit ist, dass nur die Schatten aller dieser Inhalte in dem Geiste unseres Philosophen spuken, dass er nur desshalb alles grau in grau sieht, weil er sich das Beste am Leben, das Gefühl, hinwegphilosophirt hat, welches allem erst Farbe und Leben giebt. Nur desshalb, weil er die Lebensinhalte nicht kennt, welche das Gemüth des Zufriedenen harmonisch erfüllen, kann er die paradoxe Behauptung wagen: „Dem Nichtsein an Werth gleich stehen würde nur das absolut zufriedene Leben, wenn es ein solches gäbe; es giebt aber keines, denn auch der Zufriedenste ist nicht immer völlig und

in jeder Hinsicht zufrieden, folglich steht alles Leben an Werth unter dem absolut Zufriedenen, folglich unter dem Nichtsein“ (Ph. d. U. II, S. 308).

Aber nicht nur das normale Leben selbst, sondern auch alles, was zu dessen gedeihlicher Führung wünschenswerth ist, soll zu dem Bauhorizonte des Lebens gehören und noch kein positives Gut, sondern an Werth gleich dem Nichts sein. So: „die auskömmliche Existenz“, „die Geselligkeit“ (S. 323 l. c.) „Ehre“ (329), „gesunder Schlaf“ und „Bequemlichkeit“. Nach dem bereits Gesagten kann ich wohl die Kritik dieser Behauptung billig meinen Lesern überlassen und mich nunmehr zu der wichtigeren Frage wenden, worin denn nun diejenigen Genüsse bestehen sollen, welche sich angeblich über den Bauhorizont des Lebens erheben und was sie zu erzeugen im Stande sei?

Als wahrhaft positive Genüsse lässt Eduard von Hartmann nur gelten: den wissenschaftlichen, den Kunstgenuss und den Gaumenkitzel. Alle übrigen Triebe, Affecte, Leidenschaften und Seelenzustände sollen nur sein:

a. Solche, die nur Unlust bringen;

b. Solche, die, wie schon erwähnt, nur den Nullpunct der Empfindung, den Bauhorizont des Lebens repräsentiren;

c. Solche, die „nur als Mittel zu ausser ihnen liegenden Zwecken eine Bedeutung haben, die daher als Selbstzwecke illusorisch sind“, wie: Streben nach Besitz, Macht, Ehre u. s. w.;

d. Solche, „die zwar dem Handelnden eine gewisse Lust, den leidend Betheiligten aber eine diese Lust weit überwiegende Unlust bringen, so dass der Totaleffect Unlust ist“ z. B. Unrechtthun, Herrschsucht, Jähzorn, Hass und Rachsucht, geschlechtliche Verführung, Nahrungstrieb der Fleischfresser;

e. Solche, „die durchschnittlich den sie Empfindenden weit mehr Unlust als Lust verursachen“ z. B. Hunger, Geslechtsliebe, Kinderliebe, Mitleid, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Herrschsucht, Hoffnung;

f. Solche, „die mit vollem Bewusstsein als Übel erkannt und doch freiwillig übernommen werden, um anderen Übeln zu entgehen“ wie Arbeit (statt Noth und Langeweile) und Ehestand;

vor Allem aber:

g. Solche „die auf Illusionen beruhen, welche im Fortschritt der Entwickelung durchschaut werden müssen“, wie: Liebe, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht, religiöse Erbauung, Hoffnung“ (Ph. d. U. II, S. 351).

Dieser Befund stimmt auffallend mit dem Ergebnisse der theoretischen Weltansicht Eduard von Hartmanns überein.

Nach dieser ist der höchste Zweck des Weltprocesses *die Realisirung der logischen Idee.* Nur die Befriedigung des auf diesen Zweck gerichteten Willens kann mithin positive Lust gewähren. Jener Zweck kann aber nur erreicht werden durch „das Streben nach Erkenntniss, respective nach jener Harmonie, nach jener unbewussten Logik unter der Hülle der sinnlichen Form, kurz nach jenem Etwas, worin die Schönheit besteht.“ (S. 339 a. a. O.). Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, dass die Logik auch das wahre Wesen der Kunst ausmachen soll. Alle übrigen Zwecke und Ideen sind in jenem obersten Weltzwecke enthalten und schöpfen nur aus diesem ihren Inhalt, sie können nie Selbstzwecke sein oder Inhalte von eigenem Werth repräsentiren. Aus den Principien des Wollens und Vorstellens können keine anderen erstrebenswerthen Inhalte entwickelt werden als jenes eine Streben nach Realisirung der logischen Idee, welches nach Hartmanns Auffassung das Wesen

aller Wissenschaft und Kunst ausmacht. Vom systematischen Standpunkte der Hartmannschen Philosophie aus betrachtet kann es daher in der That gar keine anderen Inhalte geben, welche eine positive Willensbefriedigung zu erregen vermöchten als Wissenschaft und Kunst.

Nichts ist erklärlicher, als dass Eduard von Hartmann, welcher im Gesichtskreise seiner Philosophie völlig befangen ist, auch im Thatbestande des wirklichen Lebens keine anderen wahrhaften Werthe zu entdecken vermag, als die Genüsse der Wissenschaft und Kunst, zu welchen vielleicht nur besondere gastronomische Liebhaberei als dritten im Bunde noch den Gaumenkitzel hinzugesellt hat.

Aber die übrigen Inhalte und Werthe, so wird der noch nicht in jenen Gesichtskreis Gebannte einwenden, sie sind doch da und lassen sich nicht hinweg leugnen? Man sollte denken, der trostlose Formalismus der Hartmannschen Philosophie müsse an dem nicht hinwegzuleugnenden Thatbestande jener übrigen Inhalte und Werthe machtlos zerschellen. Aber das systemsüchtige und erfinderische Genie unseres Philosophen geräth auch hier nicht in Verlegenheit. Hinweg-*leugnen* zwar lassen sich jene übrigen Inhalte und Werthe nicht völlig, aber sie lassen sich vielleicht hinweg-*deuten.* In der That versucht Eduard von Hartmann mit einem Aufwande von Beredsamkeit, der einer besseren Sache würdig wäre, uns ad oculos vorzudemonstriren, dass alle jene übrigen Inhalte und Werthe des Lebens, ausser dem wissenschaftlichem und dem Kunstgenusse, theils auf einseitiger Beurtheilung, Einbildung und Täuschung beruhen, theils auf Illusionen, welche das Unbewusste uns vorspiegele, damit wir nicht vorzeitig allen Humor verlieren und zum Selbstmorde schreiten möchten.

Das ist der vorgebliche Versuch der empirischen „Begründung“ des Pessimismus aus dem Thatbestande der wirklich beobachteten Lebenserscheinungen!

Dass freilich Unrechthun, Herrschsucht, Ruhmsucht, Jähzorn, Hass, Rachsucht, geschlechtliche Verführung, Hunger u. s. w. überwiegeud Unlust erzeugen, räumen wir willig ein. Ebenso willig geben wir zu, dass Besitz und Macht nicht Selbstzwecke sein dürfen, sondern nur als Mittel zu ausser ihnen liegenden Zwecken reale Bedeutung haben.

Aber die Ehre?

Soll auch sie nur als Mittel zu anderen Zwecken Bedeutung haben? Dieser Auffassung hat zwar schon Sir John Falstaff in seinem bekannten Monologe einen classischen Ausdruck gegeben. Aber ist sie richtig? Ist die Ehre an sich wirklich „eitel und illusorisch"? Ist nicht die Ehre an sich ein Gefühl von eigenem specifischem Werth, welches sich in seiner wahren Bedeutung nur erleben, aber nicht erschöpfend beschreiben lässt, wie das Gewissen? Ist sie darum nicht vorhanden oder von geringerer Bedeutung, weil sie uns meist nur erst deutlich und abgesondert für sich zum Bewusstsein kommt, wo sie verletzt wird? Allerdings beruht dieses Gefühl nur auf der erst durch das Christenthum vollentwickelten Überzeugung, dass das individuelle Leben ein Gut von unermesslichem Werthe sei, weil der Geist Gottes sich in ihm offenbare. Dieses Gefühl kann nicht bestehen und muss auf „den Nullpunct des Werths" zusammenschrumpfen, sobald das Leben selbst als inhaltsleer, als blosses „Strahlenbündel von Willensacten des Unbewussten", als blosse Erscheinung „wie der Regenbogen in der Wolke" aufgefasst wird. Dies lehrt aber nicht die Erfahrung, sondern die Philosophie des Unbewussten. (Ph. d. U. II, S. 173, 185).

Wie der Ehre, so ergeht es allen übrigen Gefühlen, in denen die specifische inhaltliche Natur des menschlichen Wesens sich auf besondere Weise ausprägt. Sie alle werden verwässert und entwerthet durch theoretische Spitzfindigkeiten und eine nörgelnde blasirte Alltagsweisheit, welche gewissen Äusserlichkeiten und oft den unbedeutendsten Nebendingen eine Wichtigkeit beilegt

die ihnen nicht gebührt und sie mit kleinlicher Geflissenheit als ganze Hauptsache hinzustellen sucht.

Wer wird bezweifeln, dass es auch Leute giebt, denen z. B. die Kindesliebe weit mehr Unlust als Lust verursacht. Dieselben werden vielleicht ihren Gefühlen in ganz ähnlicher Weise Luft machen, wie wir S. 327 Bd. II der Philosophie des Unbewussten gedruckt lesen: „Man vergleiche vorerst die Summe der Freude, welche durch die Geburt, und die Summe des Schmerzes und Kummers, welche durch den Tod eines Kindes in den Gemüthern sämmtlicher Betheiligten hervorgerufen wird. Erst nach Abrechnung des hierbei sich ergebenden Schmerzüberschusses kann man an die Betrachtung ihres Lebens selbst gehen — — In der ersten Zeit überwiegt die sehr beträchtliche Unbequemlichkeit und Schererei der Pflege, beziehungsweise der Ärger mit sorglosen Dienstboten, alsdann der Verdruss mit den Nachbaren und die Sorge um Krankheiten, dann die Sorge, die Töchter zu verheirathen und der Kummer über die dummen Streiche und Schulden der Söhne; zu alledem kommt die Sorge der Aufbringung der nöthigen Mittel, die bei armen Leuten in der ersten, bei gebildeten Classen in den späteren Zeiten am grössten ist. Und bei aller Arbeit und Mühe, allem Kummer und Sorge und der steten Angst, sie zu verlieren, was ist das reelle Glück, was die Kinder dem bereiten, der sie hat? Abgesehen von dem Zeitvertreib, den sie als Spielzeug gewähren und von der gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit, durch die heuchlerische Schmeichelei der gefälligen Frau Nachbarin, — die Hoffnung, nichts als die Hoffnung auf die Zukunft. Und wenn die Zeit kommt, diese Hoffnung zu erfüllen, und die Kinder vorher nicht gestorben und verdorben sind, verlassen sie das elterliche Haus, gehen ihren eigenen Weg, meist in die weite Welt hinaus, und schreiben sogar am häufigsten nur dann, wenn sie Geld brauchen."

Aber glaubt der berühmte Verfasser dieser geistreichen Her-

zensergiessung im Ernst, dadurch das Wesen der Kindesliebe entsprechend bezeichnet zu haben? Enthalten jene Worte wohl mehr als oft gehörte Lamentationen eines trübseligen Philisters auf der Bierbank, dessen Leben sich um Äusserlichkeiten dreht, dessen Seele von der Sorge um solche Äusserlichkeiten ganz erfüllt ist und der über solchen Äusserlichkeiten gar nicht zum wahren Leben kommt, der für die edleren Gefühle und Regungen, welche den Inhalt des wahren Lebens ausmachen, gar keinen Raum mehr übrig hat? In der ganzen Stelle ist gar keine Spur wahrer Kindesliebe zu entdecken und der Verfasser derselben scheint keine Ahnung davon zu haben, dass es auch solche Leute gäbe, denen die Kinder mehr sein könnten als nur ein Spielzeug zum Zeitvertreib und zur gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit.

Auch solche Bewunderer wird Eduard von Hartmann finden die ihm unbedenklich beistimmen, wenn er Arbeit, Ehestand u s. w. für Übel erklärt, die man freiwillig auf sich nehme, um anderen grösseren Übeln zu entgehen. Wer wirklich nur arbeitet, um der Noth und Langeweile zu entgehen, für den mag die Arbeit ein Übel sein. Aber besteht darin das Wesen der Arbeit? Wird nicht selbst derjenige, der wirklich nur aus Noth oder Langeweile anfängt zu arbeiten, wenn er es nur recht anfängt, bald auch den Segen der Arbeit empfinden; um so tiefer empfinden, je mehr er einsieht, dass der Mensch zur Arbeit und nicht zum Müssiggange geboren ist und dass er nur durch Arbeit seine Bestimmung zu erreichen vermag?

Und nun gar die Ehe!

Wer weiss nicht, dass es in manchen Ehen leider „viel Unfrieden und Verdruss giebt“ und dass „dieses an der Unklugheit der Menschen liegt, die sich im Kleinen ihren gegenseitigen Schwächen nicht zu accommodiren verstehen“; dass viele Ehen unglücklich ablaufen u. s. w.? Aber liegt in all diesen häufig beobachteten und noch öfter wiederberichteten Unregelmässigkeiten und

Ungehörigkeiten wohl für „verständige Leute" ein Grund, darum die Ehe überhaupt für ein Übel zu erklären? Ist es eines Philosophen würdig, bloss aus solchen Unregelmässigkeiten über den Werth eines so wichtigen Institutes wie die Ehe abzuurtheilen ohne auf deren wahres Wesen auch nur mit einem Worte hinzudeuten? Es ist das ebenso verkehrt als abgeschmackt, aber es findet den Beifall eines zahlreichen Publicums, das sich in der Trivialität seines engen Gesichtskreises zweifellos bedeutend gehoben fühlt, wenn ihm de Nichtigkeiten des eigenen Kopfes und Herzens aus dem Munde eines berühmten Philosophen plötzlich als Quintessenz der Weisheit verkündet werden.

Es lassen sich jedoch nicht alle Werthe und Inhalte des Lebens auf so bequeme Weise durch blossen Apell an die Trivialität und Urtheilslosigkeit der grossen Menge völlig beseitigen. In einigen bleibt ein nicht hinweg zu spöttelnder specifischer Inhaltskern übrig, der den Umweg einer weiteren Erklärung aus den Principien der Hartmannschen Philosophie nöthig macht.

Am bedeutsamsten offenbart sich, wie ich im Isten Abschnitt darzulegen mich bemüht habe, das wahre Wesen der menslichen Natur im Gewissen. Dafür lässt sich nun freilich in dem ganzen Gesichtskreise jener Philosophie eine Erklärung nicht finden. Hartmann wählt daher den einfachsten Weg. Er bestreitet das Vorhandensein dessen, was Sprachgebrauch und Wissenschaft hier in voller gegenseitiger Übereinstimmung mit dem Worte „Gewissen" bezeichnen und schiebt diesem Worte eine ganz andere Bedeutung unter, indem er darunter „den Collectivausdruck für die jeweilig erreichte Entwickelungsstufe unseres gesammten sittlichen Lebens und Bewusstseins" versteht. Hätte er dass wahre Wesen des Gewissens erkannt und entsprechend gewürdigt, hätte er eine Ahnung davon gehabt, dass es eine individuelle Lebensbestimmung gäbe, welche auf die Erreichung eines Ziels von unbedingtem Werthe gerichtet sei, dass das Gefühl solcher Bestimmung den tiefsten Grund unseres gan-

zen Wesens ausmache, und dass ein jener Bestimmung angemessenes Leben selbst schon ein Gut von unbedingtem Werthe sei, so hätte er die ganze Frage nach dem Werthe oder Unwerthe alles Bestehenden gar nicht aufwerfen können; so hätte jedenfalls die Betrachtung des Gewissens den Mittelpunct der ganzen Frage bilden und diese sofort zu Ungunsten des Pessimismus entscheiden müssen. Er hätte dann sofort einsehen müssen, dass die wahre Sittlichkeit dem Leben einen festen positiven Halt giebt und demselben einen ganz unschätzbaren Werth verleiht, der durch keine Ungunst der Verhältnisse und durch keine Stürme des Missgeschicks völlig aufgehoben werden kann. Er hätte dann vielleicht auch eingesehen, dass es die höchste Aufgabe der Wissenschaft sei, des wahren Werthes des Bestehenden durch tiefere Einsicht in das Wesen und seine Zusammenhänge *überhaupt erst inne zu werden* anstatt das Verständniss solchen Werthes durch eine kurzsichtige nörgelnde Sophistik zu verwirren und herabzusetzen.

Während die Werthschätzung aller anderen angeführten Lebenserscheinungen sehr breit und ausführlich behandelt ist, ist der Sittlichkeit nicht einmal ein besonderer Abschnitt gewidmet. Es wird nur gelegentlich erwähnt, dass die durch positive Sittlichkeit bewirkte „Erhöhung der Lust in der Welt gar nicht in Betracht komme gegen die Masse Unsittlichkeit“ (Ph. d. U. II. S. 338). Die positive Sittlichkeit wird bei dieser Gelegenheit mit der Nächstenliebe identificirt und behauptet, dass die Lust, welche sie verursache, ja doch stets auf Seiten des Ausübenden „durch die Unlust des Opfers“, auf Seiten des Empfangenden „mit der Unlust der Beschämung verbunden“, und „dass die ganze positive Nächstenliebe (oder Sittlichkeit?) daher nur ein nothwendiges Übel sei, welches dazu dienen solle, ein grösseres zu mildern“.

Die Sittlichkeit spielt daher bei der Aufstellung der Totalbilance aller Lust und Unlust gar keine Rolle.

Nur der „Unsittlichkeit“ ist ein kaum zwei Seiten langer besonderer Abschnitt eingeräumt. Es wird dort alle Unsittlichkeit mit dem Egoismus identificirt und die überwiegende Unlust, welche sie erzeugen soll, nur allein daraus abgeleitet, dass die Unlust, welche durch die unsittliche Handlung anderen zugefügt werde, stets grösser sei als die Lust, welche der Handelnde dadurch für sich selbst erlange. Dies ist bekanntlich nicht einmal immer der Fall. Der filzige Iude, der den reichen Gentleman auf raffinirte Weise um einige Pfennige betrügt, kann darüber eine ungemessene Freude haben, während diesem die Sache, wenn er sie überhaupt erfahren sollte, ganz gleichgültig sein würde. Wie viele unsittliche Handlungen solcher Art werden von den Anderen dadurch benachtheiligten gar nicht bemerkt und verursachen daher gar keine Unlust. Aber es ist sehr beachtenswerth, dass Eduard von Hartmann, der eifrige Vorfechter des Pessimismus, der doch sonst alle Gründe zu Gunsten des Pessimismus mit so grossem Scharfsinn herauszuspüren weiss, hier *der Übel grösstes* nicht sieht, die Qual des bösen Gewissens, die Reue und Zerknirschung, welche sich riesengross in der Seele des Übelthäters erhebt und alle durch die unsittliche Handlung bezweckte Lust gewaltsam überfluthet und hinwegspült, welche an Intensität selbst noch viel grösser zu sein pflegt als das Übel, welches anderen durch die unsittliche Handlung zugefügt wird. Wie kommt es, dass er diesen grössten aller denkbaren Unlustposten, die es überhaupt geben kann, bei seiner Bilanceziehung ganz und gar unbeachtet lässt? Ist die Trübheit der systematischen Brille, durch welche er die Welt und das Leben betrachtet, so gross, dass er auch die Qualen des

bösen Gewissens nicht entdecken kann, wie er das Gewissen selbst nicht zu entdecken vermogte?

Der folgende Abschnitt wird uns weiter darüber aufklären.

Fragen wir weiter, wie es sich mit der Liebe und mit dem religiösem Gefühl verhalte? Bisher hielt man das Gebiet dieser Gefühle für das Allerheiligste des Menschenherzens, in dem dasselbe sein eigenstes Wesen am vollkommensten und reinsten offenbare. Man pflegte die Werthgefühle dieser Kategorie als unvergleichbar über allen anderen Erregungen des Gemüths erhaben zu betrachten und die Sprache hat dieser Schätzung dadurch Ausdruck gegeben, das sie dafür den Namen der Beseligung schuf. Die Bedeutung dieses Ausdrucks lässt sich ebenso wenig wie der specifische Inhalt aller übrigen Empfindungen und Gefühle erschöpfend in Worten beschreiben; nur derjenige kann sie voll ermessen, wer selbst die Seligkeit der Liebe und der religiösen Erhebung in sich erlebte, wer selbst in sich erfuhr, wie der strahlende Glanz derselben alle Dinge und Ereignisse zu verklären und die Perspective des Weltalls nach allen Seiten hin bis in die Ewigkeit zu erleuchten vermag.

Der specifische Inhalt dieser Gefühle lässt sich weder aus Wille und Vorstellung noch aus dem abstracten Gedanken der Lust in zureichendem Maasse erklären. Es bleibt daher nichts übrig, als ihre Entstehung „in die Nacht des Unbewussten“ zurück zu schieben. Sie sollen auf Illusionen beruhen, welche das Unbewusste in uns erregt, um unser Leben mittelst derselben seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen, „denn dasselbe Unbewusste, welches das Leben will, und zwar zu seinen ganz bestimmten Zwecken grade dieses Leben will, wird gewiss nicht unterlassen, die betreffenden Lebewesen mit grade so viel Illusionen auszustatten, als sie brauchen, um das Leben nicht bloss erträglich zu finden, sondern um auch genug Lebensmuth, Elasticität und Frische für die von ihnen zu voll-

bringenden Lebensaufgaben übrig zu haben, und sich so über das Elend ihres Daseins hinwegzutäuschen". (Ph. d. U. II. S. 292).

Worin die Illusion der Liebe bestehen soll, haben wir schon erfahren und scheuen uns, mit Rücksicht auf das Anstandsgefühl unserer Leser, dasselbe hier nochmals unnöthigerweise zu erwähnen. Dass sie überwiegend Unlust mit sich bringen soll, wird uns theils aus der „nothwendigen Zerstörung jener Illusion", theils aus den vielen Übelständen weitläuftig vordemonstrirt, welche die Liebe ausserdem mit sich bringe, als: Schmerzen bei der Geburt, die lange Enthaltsamkeit bis zur Eingehung der Ehe und die dadurch herbeigeführten Laster, gebrochene Liebesschwüre und getäuschte Herzen, Zerstörung des ehelichen und häuslichen Friedens, Fehlschlagen der meisten Liebesverhältnisse u. s. w. Diese Übelstände sind aber mit Ausnahme des ersteren, dessen Hervorhebung hier einigermaassen lächerlich erscheinen dürfte, nicht Folgen, die im Wesen der Liebe begründet sind, sondern Folgen der Immoralität, des Leichtsinns und der Unbedachtsamkeit der Menschen, welche darunter leiden.

Auch hier werden wiederum Abnormitäten und Unregelmässigkeiten, die durch ein an sich edles und reines Gefühl in unedlen oder excentrischen Naturen hergerufen werden können, benutzt, um das Wesen und den Werth jenes Gefühls selbst in den Augen oberflächlicher Leser zu discreditiren.

Die Illusion der religiösen Erbauung soll „in dem unmittelbaren Erfassen und Geniessen der Identität des All-Einigen Unbewussten mit dem Bewusstseins-Subject" bestehen und „nothwendig resultatlos bleiben müssen, weil das Bewusstsein unmöglich über seine eigenen Grenzen hinaus könne" (Ph. d. U. II. S. 336). Was Hartmann eigentlich unter religiöser Erbauung versteht, geht daraus hervor, dass er „die höchsten Grade derselben kaum denkbar findet ohne eine lange fortgesetzte Abtödtung des Fleisches d. h. nicht nur der sinnlichen Begierde, sondern

aller weltlichen Lüste überhaupt" (Ph d. U. II. S. 335), und dass er dieselbe „am besten aus den Leben der Büsser und Heiligen" verstehen zu können glaubt: dass er sie lediglich als „ein Surrogat-Talent der Iugend betrachtet, welche', wie alle Illusionen, durch die Reife des bewussten Verstandes nothwendig zerstört werden müsse."

Auch hier sind es Abnormitäten des religiösen Gefühls, welche mit diesem ohne weiteres identificirt und zur Beurtheilung desselben ausschliesslich benutzt werden. Aber diesmal befindet sich Hartmann trotzdem im Irrthum, wenn er behauptet, jene Ausartungen des religiösen Gefühls pflegten „wegen der Schmerzen und Entbehrungen der Askese, wegen des Bedaurens über den Verlust der irdischen Güter, wegen der Heftigkeit der damit verbundenen Kämpfe w. s. w." einen Überschuss von Unlust zu erzeugen.

Wer der religiösen Schwärmerei aufrichtig ergeben ist, pflegt eben alle jene Entbehrungen und den Verlust der irdischen Güter desshalb für nichts zu achten, weil sie von dem Glanze des Gefühls, welches ihn erfüllt, überstrahlt werden; sie sind für ihn keine Entbehrungen und kein Verlust und können daher auch keinen Überschuss von Unlust erzeugen. Aber die normale Form des religiösen Gefühls ist nicht diese Schwärmerei. *Das wahre religiöse Gefühl* schafft neben Momenten höchster Beseligung eine ruhige und gleichmässige Heiterkeit des Gemüths, welche das ganze Leben wie ein sonniger Hintergrund durchzieht; es ist gar nicht abzusehen worin hier die überwiegende Unlust bestehen solle? Die geschilderten Selbstquälereien, Zweifel und Scrupel sind demjenigen, welcher von diesem wahren religiösem Gefühle beherrscht ist, ganz fremd. Sie entstehen nicht sowohl aus dem religiösen Gefühl, als aus dem Aufklärungsbedürfniss der Vernunft und sind selbst nur Übergangszustände, welche der geistig gesunde und normale Mensch bald zu überwinden vermag.

Wer das wahre Wesen der Liebe und des religiösen Gefühls jemals in sich erlebt hat, wird die ganze Frage nach der überwiegenden Lust oder Unlust derselben im höchsten Grade abgeschmackt finden. Liebe und religiöses Gefühl erfüllen unser Leben mit so reichem und tiefem Inhalt, dass dasselbe trotz aller Wechselfälle, welche seinen normalen Ablauf beeinträchtigen können, als ein Gut von unermesslicher Bedeutung erscheint, als ein Gnadengeschenk Gottes, dessen unbedingten Werth nur derjenige bezweiflen kann, der zugleich die Grundlagen der Religion und Sittlichkeit überhaupt in Frage stellt. Nichts erscheint verkehrter, als die Wurzeln jener aus dem tiefsten Grunde des Menschengeistes erblühenden Gefühle in die Schattenconstruction des Unbewussten zu verlegen und zu behaupten, das Glück der Liebe und der religiösen Erhebung, Gefühlswerthe, in denen sich das ganze Wesen jener Erlebnisse erschöpft, seien in Wahrheit kein Glück und keine Beseligung, welche uns angingen, sondern nur Illusionen, nur begleitende Nebenproducte von Realisationsprocessen unbewusster Zwecke eines hypothetischen Unbewussten, in denen wir nur die untergeordnete Rolle eines Mittels zu spielen berufen seien, ein an sich werthloser Köder, den das Unbewusste uns hinwerfe, um unser Leben in seinem eigenen Interesse auszubeuten.

Das lächerlichste dabei ist, dass das Unbewusste nach der principiellen Festsetzung seiner Natur gar nicht einmal im Stande ist, solche Illusionen vorzuspiegeln. Auch der oberflächlichste Leser muss sofort bemerken, dass das Unbewusste bei diesem ganzen Illusionsprocesse vollständig aus seiner Rolle fällt, dass es sich dabei nicht als Unbewusstes sondern wie ein ganz gewöhnlicher, noch dazu ziemlich raffinirter Mensch benimmt. Wie kann das Unbewusste, welches von sich und der Welt gar nichts weiss, Pläne schmieden und den Lebewesen Illusionen vorspiegeln, wozu doch offenbar Überlegung und Bewusstsein gehört?! Setzen wir aber sellbst voraus, es könnte dies

alles: wie kann es dann in sich selbst zuerst die specifischen Inhalte erzeugen, welche das Wesen jener Gefühle ausmachen und welche es den Menschen vorspiegeln soll? Nach den für diese Frage maassgebenden principiellen Festsetzungen soll das Wesen des Unbewussten ja nur aus dem blinden Willen und der logischen Idee zusammengesetzt sein und der ganze Weltzweck darauf hinausgehen, der letzteren universelle Geltung zu verschaffen, den Satz der Identität gegen die diesem angeblich widerstreitende Function des Wollens aufrecht zu erhalten. Geben wir nun auch einmal probeweise zu, dies verhalte sich wirklich alles so, das Wollen widerspräche wirklich dem Satze der Identität und man könne sich bei jenem Weltzwecke etwas denken, so müssten doch auch die Mittel und Wege, wie der Weltzweck realisirt, wie dem Satze der Identität gegen das Wollen Geltung verschafft werden könnte, selbst wieder aus dem Satze der Identität folgen. Dieser ist aber, wie Hartmann selbst anerkennt, schlechthin unproductiv und positiv durchaus unschöpferisch. Das Unbewusste, welches nach den principiellen Festsetzungen keine anderen Einfälle haben kann als logische Consequenzen aus dem Satze der Identität, kann also auch keine positive Mittel und Wege ersinnen, den vorgeblichen Weltzweck zu realisiren; es kann mithin auch nicht den schlauen Einfall haben, den Menschen so wundersame Illusionen vorzuspiegeln und das Leben derselben in bestimmter Weise zu seinen Zwecken auszubeuten. Die ganze Geschichte der Illusionsvorspiegelung stellt sich selbst von eigenen systematischen Standpuncte ihres Erfinders als reines Märchen dar.

Gesetzt aber auch, das Märchen sei kein Märchen, sondern schildere den wirklichen Hergang, so würde es uns immer nur erklären, was Hartmann unter Liebe und Andacht versteht; nicht, was diese Gefühle in Wahrheit sind und bedeuten.

Die Liebe ist keineswegs bloss die Vorstellung von einem

überschwenglichen Genusse des Beischlafs mit der geliebten Person und die religiöse Erhebung ist nicht bloss das Bewusstwerden der Wesensidentität des Bewusstseins-Subjects mit dem All-Einigen Unbewussten. Von der Liebe ist schon früher die Rede gewesen, es handelt sich hier nur noch um die religiöse Erhebung.

Denken wir uns alles Wirkliche in der Wesenhaftigkeit einer einzigen Substanz enthalten und alle Lebewesen als Momente des Fürsichseins dieser einen Substanz, so würde das Bewusstwerden solcher Wesensidentität an sich, ohne den Hinzutritt weiterer Voraussetzungen, noch nicht als religiöses Gefühl empfunden werden. Zum religiösen Gefühl wird solches Bewusstwerden der Wesenidentität erst dann sich gestalten, wenn wir einsehen, dass jene Weltsubstanz nicht blos *Substanz*, sondern *Gott* sei, d. h. vollkommene Persönlichkeit, deren Zweck die Realisirung des Guten ist. Erst wenn wir dieses einsehen und zugleich begreifen, oder vielmehr als wahr in uns erleben, dass das Wesen des durch den Weltprocess zu realisirenden unbedingten Guts die Liebe ist, welche alle Lebewesen unter einander und mit Gott verbinden soll, erst dann wird das Bewusstwerden der Wesensidentität mit ihm, oder richtiger: des Gegründetseins in ihm, durch den Eindruck der Erhabenheit, Würde und Hoheit des göttlichen Wesens in uns zum religiösen Gefühl erweitert und erhöht.

Das von alledem auch nicht entfernt die Rede sein könne, wenn wir an Stelle des lebendigen Gottes das Hartmannsche Unbewusste einsetzen, liegt klar auf der Hand. Was ist uns dieses Unbewusste? Was kann es uns sein? Ein unpersönliches, unbewusstes Wesen, welche nur abstract vorstellen und wollen, aber nicht fühlen, unsere Gefühle, die wir für es hegen, nicht verstehen und erwiedern kann, lässt uns völlig kalt und gleichgültig; es könnte uns höchstens, wenn wir bedenken, dass es mit Unwahrheit gegen uns vergeht und uns Illusionen vorspie-

gelt, um unser Leben zu seinen eigenen Zwecken auszubeuten, mit Hass und Verachtung erfüllen.

Nicht religiöses Gefühl, sondern ein Grauen ohne Gleichen ergreift uns bei dem Gedanken der Wesensidentität mit jener Hartmannschen Spottgeburt von Wille und Vorstellung, wenn wir rückblickend alles Gesagte erwägen und uns das Hartmannsche System in seinen Consequenzen noch einmal zu vergegenwärtigen suchen.

Nicht die lebendigen Realitäten des Lebens, sondern die abstracten Begriffe des Wollens und Vorstellens werden als Elemente des Wirklichen und als Grundlage der Weltbetrachtung hingestellt. Beide sollen die einzigen Attribute der einen Weltsubstanz sein, deren Bestimmung so dürftig ist, dass nicht einmal ein Antrieb der Bewegung und des Weltprocesses aus ihr selbst begriffen werden kann. Nur der Schein eines Weltprocesses wird daher aus unseren Vorurtheilen und Nachgedanken über das Wollen und Vorstellen des Unbewussten künstlich in dieses hineinconstruirt und der Vielgestaltigkeit des wirklichen Geschehens substituirt. Das Leben selbst wird durch solche theoretische Spitzfindigkeiten alles Inhalts und aller Bedeutung entkleidet. An die Stelle des specifischen Werthgefühle tritt der monotone Begriff abstracter Lust und Unlust, an die Stelle der vielfältigen lebendigen Regungen des Menschenherzens die eine Triebfeder des stets gleichen schnöden Egoismus. Es giebt nichts mehr in dieser verödeten und entleerden Welt, was uns noch Achtung, Liebe oder Bewunderung einflössen könnte.

Erwägen wir dieses Alles, so wird uns klar, dass unser Philosoph, durch die rücksichtslose Energie seiner theoretischen Verblendung missleitet, ohne Verständniss für die wahren Werthe und Interessen des Lebens, den Ungedanken fassen konnte, das Ganze des Weltprocesses sei ein Übel und nur durch einen unvernüftigen Willensact der Weltsubstanz entstanden; dass das

Nichtsein dem Sein an Werth vorzuziehen, und als einziger Weltzweck die Vernichtung alles Bestehenden zu denken sei; es wird uns klar, dass er das Resultat seiner Philosophie in dem Ausspruche zusammenfassen konnte: „Alles ist ganz eitel, d. h. illusorisch, nichtig“.

III.

Die Ethik des Pessimismus.

Wer die beiden vorigen Abschnitte aufmerksam gelesen hat, wird die Überschrift dieses dritten etwas verwunderlich finden. Er wird einwenden, dass innerhalb einer Weltansicht, deren hervorstechende Eigenthümlichkeit eben in der Verkennung der im Gewissen offenbarten Voraussetzungen besteht, doch selbstverständlich von Ethik nicht die Rede sein könne.

In der That haben wir gesehen, dass die verbindliche Kraft des Sittengesetzes lediglich in der Anerkennung des unbedingten Werthes und der Heiligkeit des Weltzwecks bestehen, und dass dieser selbst nur als Lebensmoment eines persönlichen Gottes begriffen werden könne, der das Wesen aller Wirklichkeit in sich schliesst.

Alle diese Voraussetzungen des Sittengesetzes stehen in einem directen und unaufheblichen Gegensatze zu der Weltansicht des Pessimismus, welche den Unwerth alles Bestehenden lehrt, welche ein unpersönliches Unbewusstes an die Stelle des lebendigen Gottes setzt und den Weltzweck lediglich auf die Vernichtung dieser durch und durch elenden Welt gerichtet glaubt.

Wir haben ferner gesehen, dass die Wissenschaft der Ethik sich jene obigen Voraussetzungen nur dadurch voll und klar zum Bewusstsein bringen konnte, dass sie den ganzen und vollen Thatbestand der im Gewissen offenbarten unmittelbaren Lebenswirklichkeit, dass sie das sittliche Leben selbst zum Ausgangpunct und Gegenstand ihrer Forschung machte. Zum Verständniss jenes unbedingten Werthes und der in ihm enthaltenen Voraussetzungen über das Ganze der Weltwirklichkeit kann doch, so wird jeder Unbefangene einwenden, eine Weltansicht unmöglich gelangen, welche sich lediglich auf den abstracten *Begriffen* des Wollens und Vorstellens erhebt, welche nicht den ganzen und vollen Thatbestand unmittelbarer Lebenswirklichkeit, sondern nur die *Formen* zum Ausgangspunct und Gegenstand ihrer Untersuchung macht, in denen das Leben verläuft, nur die abstrahirten leeren Begriffe jener Formen, losgelöst von den Inhalten, deren Formen sie sind und aus welchen allein doch ihr Wesen und ihre besondere Gestaltung Sinn und Bedeutung hätte erlangen können!

Diese Bedenken wiegen in der That so schwer, dass sie vor dem Überschreiten der Schwelle dieses neuen Abschnitts wohl die Frage zu rechtfertigen vermögen, ob überhaupt von einer Ethik des Pessimismus die Rede sein könne und ob nicht vielmehr die ganze weitere Untersuchung von vornherein nothwendig resultatlos bleiben müsse?

Doch Irren ist ja menschlich. Wäre es nicht denkbar, dass durch eine nochmalige, von aller Tradition völlig unabhängige ganz neue und vorurtheilslose Untersuchung aller „principiell möglichen Formen des sittlichen Bewusstseins“ das, was man bisher unter Ethik verstand, sich als ein Irrweg oder doch als blosse „Vorstufe“ einer noch wahreren Sittenlehre heraustellen; dass dann der verachtete Pessimismus vielleicht sogar „der Grundpfeiler dieser echten Sittlichkeit“ sein könnte? Dann ver-

schwände ja aus der Überschrift dieses Abschnitts aller innere Widerspruch und aller Beigeschmack einer voreiligen Ironie.

Dies ist in der That die Ansicht Eduard von Hartmanns.

In seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" [1]) will er zuerst „die Quaestio facti der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen feststellen, wozu bisher nur mehr oder minder einseitige Vorstudien gemacht" sein sollen. „Wie die Reform der theoretischen Philosophie dadurch von Kant eingeleitet wurde, dass er dass Erkenntnissvermögen selbst zum Gegenstand seiner fundamentalen Untersuchungen machte," so will Hartmann „eine grundlegende Reform der practischen Philosophie" herbeiführen, indem „er das sittliche Bewusstsein selbst zum Gegenstand der Untersuchung" machen zu wollen vorgiebt (Vorrede S. VII). „So lange man annehmen wollte," heisst es dort, „dass das Bewusstsein die Prädicate „sittlich und unsittlich" nach Laune und Willkür vertheilte, würde es schlechthin unverständlich bleiben, wie bei solcher grundlosen Entscheidung das Bewusstsein zu der Einbildung kommen sollte, an diesen Prädicaten einen sich gleichbleibenden Begriffsinhalt zu besitzen; sobald eine Vertheilung dieser Prädicate nach festen und bestimmten Gesichtspuncten angenommen wird, besitzt das so verfahrende Bewusstsein eine Richtschnur des Urtheilens, gleichviel ob oder in welchem Grade es sich anfänglich derselben als Richtsnur der Bildung seiner Urtheile bewusst ist. Erreicht aber, wie es bei der aufstrebenden Entwickelungsrichtung des Menschheitsbewusstseins nicht ausbleiben kann, das Bewusstsein die höhere Reflexionsstufe, sich der Richtschnur seiner ethischen Urtheile auch bewusst zu werden, so erfasst es eben dadurch sich selbst als ein sittliches Bewusstsein, und zwar als ein an diesem Princip hängendes, d. h. es gewinnt den Character als seiner selbst bewusstes, principiell bestimmtes sittliches

---

[1]) Berlin, Carl Dunker, 1879.

Bewusstsein, wird so zugleich zur Untersuchung der möglichen Gestalten, welche das Princip der Sittlichkeit im menschlichen Bewusstsein annehmen kann. und die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins enthüllt sich zugleich als ethische Principienlehre. Aber sie unterscheidet sich doch wesentlich von allen bisherigen Untersuchungen „über das Princip der Moral“ durch ihre empirische Ausgangsbasis, durch ihre inductive Behandlung, durch ihre wesentlich den Gegenstand erschöpfende Allseitigkeit und vor allen Dingen durch die Vorurtheilslosigkeit, mit welcher sie gänzlich dem Laufe der phänomenologischen Untersuchung anheimgiebt, ob es Sittlichkeit gebe oder nicht, ob dieselbe eine Realität oder eine Illusion sei, ob sie ein Princip habe oder nicht, ob eventuell dieses Princip einfach oder vielfach, egoistisch oder alteruistisch, heteronom oder autonom, subjectiv, objectiv oder absolut sei“.

Können wir auch nach Lage der Sache diesem kühnen Versuche der Schöpfung einer ganz neuen Ethik nicht ohne schweres Misstrauen entgegensehen, so rechtfertigt doch jedenfalls die grosse Verbreitung der Hartmannschen Schriften ein näheres Eingeben auf denselben.

Mit der angepriesenen Vorurtheilslosigkeit, der inductiven Behandlungsart und der empirischen Ausgangsbasis hat es hier freilich ebenso wenig auf sich wie mit den gleichen Anpreisungen in der „Philosophie des Unbewussten.“ Hier wie dort ist die ganze Auffassung und Entwickelung von den Einseitigkeiten und Mängeln der theoretischen Weltansicht des Verfassers vollkommen beherrscht. Das vollständige Programm der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins ist bereits im Cap C XIV der Philosophie des Unbewussten über „das Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins“ enthalten. Es wird dort entwickelt, dass das Ziel des Weltprocesses nur auf die Vernichtung dieser durch und durch elenden Welt gerichtet sein könne,

auf die Bekämpfung des alogischen Willens durch das logische Formalprincip. Der Anfang dieses Kampfes beginnt mit der Entstehung und der Fortgang desselben besteht in der Steigerung des Bewusstseins. „Der positive Standpunct der practischen Philosophie ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, um der allgemeinen Welterlösung willen". (Ph. d. U. II. S. 402). Ganz dieselben methaphysischen und ethischen Grundgedanken und Voraussetzungen, welche der Philosophie des Unbewussten zu Grunde liegen, bilden auch die eigentliche Grundlage der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins". Die „empirische Ausgangsbasis" hat auch in diesem Werke nicht dazu beigetragen, die unzulänglichen sittlichen Vorstellungen des Verfassers zu rectificiren und zu erweitern. Sie konnte es nicht, da der Verfasser ihr nur die ganz unfruchtbare Function eines Aushängeschildes zugewiesen, da er nichts in ihr sucht, als was er zuvor künstlich in sie hinein interpretirt hat. Die „empirische Ausgangsbasis" dient auch hier nur als Folie zur Veranschauligung und Entwickelung der systematischen Grundgedanken und Ziele, welche den Gesichtskreis und das Interesse Eduard von Hartmanns ausschlieslich erfüllen.

Dies lässt schon ein Blick auf die Eintheilung und Gliederung des behandelten Stoffes unschwer erkennen. Nachdem durch die systematischen Bestimmungen der Philosophie des Unbewussten alle specifischen Inhalte aus dem Leben des Individuums ausgetilgt sind und der ursprüngliche Bestand desselben auf die eine Triebfeder des Egoismus reducirt ist, muss sich dasselbe zur Begründung des ächten sittlichen Bewusstseins natürlich als unzulänglich erweisen. Das gesammte, auf solche Weise verstümmelte ursprüngliche Geistesleben des Individuums wird daher folgerecht ans dem Tempel des „ächten sittlichen Bewusstseins" hinausgeworfen und „in die Vorhalle des pseudomoralischen Bewusstseins" verwiesen. Erst die in der „Geschmacks" und

„Gefühlsmoral“ hervortretenden, angeblich dem Individuum vom Unbewussten eingepflanzten „Instincte und Triebfedern“ sollen die Anfänge des ächten sittlichen Bewusstseins begründen, welches in der „Vernunftmoral“ seine höchste Entwickelung erreicht. Es sind nicht individuelle Lebenszwecke, sondern die jenseits der Individualsphäre belegenen, nur mittelst des individuellen Lebens zu realisirenden Zwecke des Unbewussten, welche gewürdigt werden, das ächte sittliche Bewusstsein zu begründen. Das Individuum kommt dabei nur als Mittel, nicht als Selbstzweck in Betracht. Die Hauptaufgabe ist, wie schon im Cap. C XIV der Ph. d. U. entwickelt wurde, die Zwecke des Unbewussten zu Zwacken des individuellen Bewusstseins zu machen. Die Zwecke des Unbewussten aber concentriren sich hier wie dort in dem obersten Weltzweck der Realisirung des logischen Formalprincips, der Bekämpfung des alogischen Willens und der endlichen Welterlösung. Diesem Gedankengange wird das gesammte empirische Material angepasst. Dasselbe wird in eine Vielheit gesonderter „Moralprincipien“ anseinandergelegt und wieder in einander geschachtelt, welche so hinter einander geordnet sind, dass stets das eine auf das andere zu seiner Begründung hinweisen soll, bis sie sämmtlich am Schluss als „aufgehobene Momente“ in der Welterlösungskomödie aufgehen.

Die nähere Betrachtung wird diese hier nur zur vorläufigen Orientirung eingeschalteten Bemerkungen in allen Puncten bestätigen.

„Der Kern des practisch sich bethätigenden Menschen ist der Wille; der Wille ist Streben nach Befriedigung, oder da die Befriedigung des Willens, wenn sie zum Bewusstsein kommt, Lust heisst (!), so ist das Wesen des Willens gleichbedeutend mit dem (gleich viel ob bewussten oder unbewussten) Streben nach Lust“ (!!) In diesen Anfangsworten der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins tritt die Grundansicht des Verfassers bereits mit wünschenswerther Deutlichkeit zu

Tage. *Der Egoismus* wird als die einzige wirksame Triebfeder des menschlichen Handelns hingestellt, welcher gegenüber die sittlichen Regungen gar nicht in Betracht kommen können, da „der Egoismus sich zum positiv Ethischen verhält wie ein urwüchsiger Riesenbaum der üppigen Tropenwelt zu einem zarten Keimpflänzchen, das den Schnee durchbricht“ (S. 51). Ein Wettkampf zwischen beiden erscheint hoffnungslos. „So lange der Egoismus noch in voller Kraft besteht, wird das Entgegenhalten rein ethischer Gesichtspuncte nur als rigoristisch abstossendes oder gar pedantisch lächerliches Moralisiren empfunden“ (S. 15). Es trifft sich hier wieder, dass die Consequenzen der Hartmannschen Lehre sich nahe mit einer trivialen Auffassung des gemeinen Lebens berühren, mit der bekannten Philisterweisheit, dass es in der grossen Welt überall grade so hergehen müsse wie in der kleinen Welt des eigenen Daseins, das heisst, dass alles sich überall um das liebe Ich drehe.

Und die Übereinstimmung ist nicht zufällig.

Die grossen, bedeutsamen Inhalte des menschlichen Lebens, die sittlichen und religiösen Ideen, pflegen auch in der kleinlichen Philisterseele, die über der steten Sorge und Beschäftigung mit den Mitteln und Zurüstungen zum Leben zum eigentlichen wahren Leben sellbst gar nicht durchzudringen vermag, so su verkümmern, dass sie fast alle Motivationskraft einbüssen. Durch die Ungunst der Verhältnisse wird hier practisch nahezu dasselbe Resultat erreicht, was Hartmann als die durch die Natur der Sache bedingte Regel hinstellt: ein Leben, das der Selbstsucht verfallen ist, weil es nichts Höheres kennt oder weil das Höhere keine Macht über es hat.

Aber dennoch waltet zwischen der kleinlichen Philisterseele und dem Hartmannschen Normal-individuum ein beachtenswerther Unterschied ob. In der ersteren sind die höheren Geistesanlagen

nur degenerirt oder in der Entwickelung gehemmt aber doch im Keime vorhanden, aus dem letzteren sind sie ganz und gar hinwegphilosophirt. Erinnern wir uns doch, dass die Welt nach der Hartmannschen Theorie bloss aus Wille und Vorstellung enstanden sein soll; dass das Gefühl, in dem alle specifischen Inhalte des Lebens wurzeln, aus dem Gesichtskreise dieser Theorie bis auf den abstracten Gedanken der Lust und Unlust ganz ausgeschieden ist; dass der Wille desshalb, wie wir soeben vernommen haben, der Kern des practisch sich bethätigenden Menschen sein, und dass das Wesen des Willens in dem Streben nach Lust bestehen soll!

Weil Hartmann als einzige practische Triebfeder des Menschen theoretisch nichts anderes gelten lässt als den Egoismus, desshalb sieht und beachtet er im Leben nur diejenigen Exemplare von Menschen, in denen der Egoismus hypertrophisch entwickelt ist und stellt diese, wenn auch leider recht häufigen, Abweichungen von der Regel als Normal-exemplare dar, aus deren Beobachtung er den grundlegenden Gesichtspunct zur Eintheilung und Beurtheilung der Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins entnimmt. Insoweit scheint dieser Hauptgesichtspunct auf einer gewissen Art von empirischer Ausgangsbasis zu beruhen, richtiger: auf einem Ausschnitt dieser, welcher vorher nach principiellem Gesichtspuncte zugeschnitten ist. Aber es scheint auch nur so bei ganz oberflächlicher Beobachtung. Über den Abnormitäten, welche Hartmann hier allein sehen will, übersieht er die Hauptsache. Er übersieht, dass, wie schon gesagt, auch in der kleinlichsten Philisterseele die Keime der sittlichen und religiösen Gefühle vorhanden sind, welche nur durch Überwucherung eines über das Maass hinausgewachsenen Egoismus unterdrückt wurden; er übersieht, dass das normale sittliche Gleichgewicht in einer solchen Seele nur *dadurch* hergestellt werden kann, dass jene verborgenen Keime

durch Lehre oder Lebensschicksale aus ihrer Verborgenheit hervorgezogen und entwickelt werden, dass der Egoismus durch Selbstbeherrschung zurückgedrängt und das Feld für die wahren Ziele und Aufgaben des Lebens dadurch frei gemacht werde. Er übersieht es bloss desshalb, weil er sich durch seine systematischen Vorurtheile das Verständniss für jene höheren Lebensinteressen verbaut hat.

Nicht die empirische Ausgangsbasis sondern seine eigenen Vorurtheile verleiten ihn daher zu der für seinen intendirten ethischen Neubau grundlegenden aber grundfalschen Behauptung, dass der Egoismus nur durch die Einsicht überwunden werden könne, *dass alles, was das Individuum nur irgend für sich wollen könne, einen Überschuss von Unlust mit sich bringe und desshalb werthlos und nichtig sei*, dass das Individuum durch diese Einsicht erst — wie er sich ausdrückt — „zur *Selbstverläugnung* emporgeläutert“ werden müsse, bevor das ächte sittliche Bewusstsein in ihm Platz greifen könne, und dass desshalb „*der Pessimismus der Grundpfeiler der Ethik sei.*“

Es ist das eine sehr merkwürdige Art der Selbstverläugnung, die darin bestehen soll, dass jemand dem entsagt, was ihn anekelt und *weil* es ihn anekelt. Es scheint fast, dass diese unpassende Bezeichung hier nur gewählt sei, um die Erbärmlichkeit des wahren Sachverhalts durch ein hochklingendes Wort zu verhüllen und dem ersten grundlegenden Schritte zur Ethik des Pessimismus einen ethischen Beigeschmack zu verleihen, der ihm von Rechtswegen nicht gebührt. Es ist Blasirtheit, aber keine Selbstverläugnung, wenn ich den Freuden des Lebens bloss desshalb entsage, weil sie keinen Reiz mehr für mich haben.

Nicht „Selbstverläugnung“ sondern „*Blasirtheit*“ ist die Pforte, durch welche der Weg

in den Tempel des ächten Hartmannschen sittlichen Bewusstseins führt.

Hätte Hartmann sich die Consequenzen jener für seine ganze Ethik grundlegenden Behauptung nur einigermaassen an der Hand der Erfahrung, worauf er sich doch so angelegentlich beruft, klar zu machen gesucht, so würde er die Verkehrtheit derselben sofort eingesehen haben. Die Erfahrung weist kein einziges Beispiel auf, dass Leute, die mit der Welt fertig sind, weil sie gar Nichts mehr zu hoffen und zu wünschen haben, noch durch irgend welche heteronome oder autonome Moralprincipien zum sittlichen Handeln aufgestachelt worden seien. Wohl kommt es vielfach vor, dass nicht ganz verdorbene Menschen, die zeitweise in sinnlichen Genüssen geschwelgt und darin keine Befriedigung gefunden haben, ihres besseren Selbst und ihrer wahren Bestimmung eingedenk geworden und dadurch auf den rechten Weg gekommen sind. Dies wäre aber nicht möglich gewesen, wenn nicht das Bewusstsein einer höheren Bestimmung in ihnen gelebt und sie zur Umkehr und Besserung gedrängt hatte. Hätte dieses sie nicht gerettet, so wären sie einfach der Verzweiflung und dem Untergange anheimgefallen.

Diesen sprechenden Thatsachen der wirklichen Lebenserfahrung verschliesst er sich jedoch mit der hartneckigen Consequenz eines ächten Systematikers und lässt sich statt dessen durch sein pessimistisches Vorurtheil, dass das ganze individuelle Leben nichtig und werthlos sei, verleiten, die durch das Gewissen offenbarten *Grundthatsachen* aller Sittlichkeit, den Gedanken einer individuellen Lebensbestimmung und das Gefühl des unbedingten Werths des durch solche Bestimmung zu realisirenden Weltzwecks, zu verkennen. Diese bilden das selbstleuchtende Centrum, welches allen besonderen Lebensrichtungen und Lebensaufgaben erst ihren specifischen Werth verleiht. Hartmann umgeht dieses geflissentlich und sucht vergeblich in der

Peripherie der besonderen Lebensrichtungen ein neues Princip für dass sittliche Bewusstsein zu gewinnen. Er versucht sogar im offenbaren Widerspruche mit den evidentesten Thatsachen der unmittelbaren Lebenserfahrung den Schwerpunct des sittlichen Bewusstseins aus der Individualsphäre in ein jenseits derselben gelegenes transcendentes Gebiet zu verlegen, indem er das Individuum zu einem an sich werthlosen blossen Mittel für die Realisirung der Zwecke des Unbewussten degradirt. Er zerstört damit das sittliche Bewusstsein in seinen Fundamenten und setzt an seine Stelle ein neues Product, dessen Material nicht aus der Erfahrung sondern aus der Rüstkammer seiner systematischen Begriffe entnommen ist.

Da der Träger dieses neuen sittlichen Bewusstseins, das durch den Pessimismus zur Selbstverläugnung emporgeläuterte, in sich bankerotte Individuum, vorher durch die Verkehrtheiten der systematischen Philosophie alles Inhalts beraubt wurde, so gilt es zunächst, dasselbe wieder mit einem entsprechenden neuen Inhalte anzufüllen. Dafür ist, wie wir auch schon wissen, bereits in der Philosophie des Unbewussten gesorgt. Das Unbewusste hat das Individuum ja mit so viel Illusionen ausgestattet, als es braucht, um das Leben erträglich zu finden. Diese werden unter der Firma „Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoral“ zu einer bunten Reihe gesonderter Moralprincipien verarbeitet und als Quell und Ursprung des ächten sittlichen Bewusstseins hingestellt. Um die Geduld der Leser nicht allzu sehr auf die Probe zu stellen und öfteren Wiederholungen vorzubeugen, muss ich darauf verzichten, dieselben einzeln in der vom Verfasser beliebten Reihenfolge zu besprechen. Ich werde mich desshalb darauf beschränken, dieselben gruppenweis zusammenzufassen und nur die wichtigeren von ihnen einer besonderen Erörterung unterziehen.

Was zunächst die sogenannte Geschmacks-moral anlangt, so lässt sich nicht läugnen, dass eine gewisse Verwandt-

schaft zwischen dem ästhetischen Geschmack und dem sittlichen Bewusstsein obwaltet. Beide sind ursprüngliche Geistesanlagen eines und desselben Wesens und werden, da dieses ein moralisches Wesen ist, dessen ganze Natur auf die Erreichung seiner sittlichen Lebensbestimmung veranlagt ist, jedenfalls in der Richtung auf das durch diese zu realisirende einheitliche Ziel harmonisch zusammenstimmen. Die sittliche Lebensbestimmung selbst wird normaler Weise mit Rücksicht auf jene ursprüngliche Veranlagung sich nur in der harmonischen Entfaltung aller ursprünglicher Geistesanlagen vollziehen können. Dies ist der wahre tiefere Grund, wesshalb der Rhythmus der sittlichen Lebensführung auch zugleich den Anforderungen des ästhetischen Geschmacks genügen muss, und dieses wird namentlich in Betreff der allgemeinen formalen Verhältnisse geschehen müssen, welche Hartmann unter dem Titel der Geschmacksmoral als besondere Moralprincipien aufführt: in Betreff des „rechten Maasshaltens“, der „individuellen und universellen Harmonie“, „der Vervollkomnung“, „der künstlerischen Lebensgestaltung“ u. s. w.

Es scheint uns jedoch ein ganz verkehrtes Beginnen, *umgekehrt* aus diesen formalen Anforderungen des ästhetischen Urtheils die Principien der Moral ableiten zu wollen, denn das specifisch Moralische ist in jenen allgemeinen formalen Verhältnissen noch gar nicht enthalten. Es giebt auch ein Maasshalten und eine Vervollkomnung im Unsittlichen und Bösen, und der raffinirte Genussmensch wie der Verbrecher werden ihre Zwecke um so sicherer erreichen, je consequenter sie jenen formalen Anforderungen sich fügen. Diese erhalten ihre wahre Bedeutung erst dadurch, dass es eine sittliche Bestimmung giebt, welche durch Maasshalten, Vervollkomnung u. s. w. zu erreichen ist. Es ist keine Erklärung und keine Rechtfertigung des ihnen beigemessenen Werthes, wenn Harttmann sie

„auf unbegreifliche Weise“ aus dem Unbewussten entstehen lässt (S. 107, 115, 133).

Wenden wir uns weiter zur Gefühlsmoral.

Wir haben gesehen, dass die wahre Autonomie des Sittengesetzes darauf beruht, dass das Gefühl des Sollens und des unbedingten Werthes dessen, was wir sollen, constituirende Momente unseres eigenen Wesens, dass wir mit einem Worte selbst *moralische Wesen* sind. Nach der Hartmannschen Auffassung sind wir selbst nicht moralische, sondern lediglich *egoistische Wesen.* Unser sittliches Bewusstsein wird uns erst von aussen imprägnirt, es soll sich erst auf der Grundlage von Trieben und Instincten erheben, welche uns das Unbewusste eingepflanzt haben soll, um die in unserer Individualität aufgespeicherte Willenskraft zu *seinen* eigenen Zwecken auszubeuten. Iene Triebe und Instincte sind daher nicht constituirende Momente unseres eigenen Wesens, sie sind und bleiben unserer eigenen lediglich egoistischen Natur gänzlich fremd. Das sittliche Bewusstsein, welches sie angeblich in uns erwecken, soll nur dadurch herbeigeführt werden, dass das Unbewusste uns vorspiegelt, die Handlungen, zu denen jene Triebe und Instincte uns anregen, dienten unserem eigenen Interesse, während sie in Wahrheit nur dem Interesse des Unbewussten dienen. Die Werthgefühle, welche diese vorgespiegelten Illusionen in uns momentan erregen, sind daher keine wahren und consequenten Folgen unseres eigenen wahren Wesens, sie beruhen allein auf Täuschungen und Vorspiegelungen des Unbewussten. Es ist desshalb ganz offenbar nicht unser eigenes Wesen, sondern die Unwahrhaftigkeit des Unbewussten, welche zuerst

das „ächte sittliche Bewusstsein“ in uns begründen soll.

Mit welchem Rechte, oder auf Grund welchen Sprachgebrauchs kann Eduard von Hartmann dieses sogenannte sittliche Bewusstsein als autonomes sittliches Bewusstsein bezeichnen? Es ist ganz offenbar: die vorgebliche Autonomie der Hartmannschen Gefühls- und Geschmacksmoral beruht lediglich auf einer Usurpation, die aus den gegebenen Prämissen auch nicht einmal den Schein einer Begründung schöpfen kann.

Ebensowenig kann auf solcher Grundlage ein Pflichtgefühl entstehen. Die eingepflanzten Triebe können den Willen allenfalls necessitiren, sie können aber nicht eine auf der Achtung vor der Hoheit des Sittengesetzes beruhende Verbindlichkeit zur freiwilligen Folgeleistung begründen. Das Gefühl der moralischen Verbindlichkeit und die Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung sind Correlate, welche einander gegenseitig bedingen und zusammen erst das wahre Wesen der Sittlichkeit constituiren. Das eine ist undenkbar ohne das andere, und beide finden in der Hartmannschen Auffassung keine Begründung. Hartmann hat zwar Recht, wenn er die sittliche Bedeutungslosigkeit des liberum arbitrium indifferentiae mit aller Schärfe hervorhebt, aber er zerstört den Begriff der freien sittlichen Selbstbestimmung, indem er das Individuum in allen hier fraglichen Beziehungen durch Triebe und Instincte bestimmt sein lässt, welche wie blinde Naturkräfte wirken und das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit nicht begründen können.

Seine Speculationen widerstreiten auch hierin der empirischen Ausgangsbasis, denn die Fähigkeit, sich nach sittlichen Motiven selbst zu bestimmen, ist eine Thatsache der unmittelbaren Lebenserfahrung, die durch das sonst

unerklärliche Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit bestätigt und ergänzt wird, und sich durch keine Sophistik hinwegdeuteln lässt.

Erscheint es daher auch auf den ersten Anblick als ein Vorzug, wenn Hartmann das Pflichtgefühl im Gegensatz gegen die Kantsche Ansicht als Neigung aufgefasst wissen will, so kehrt sich das gegenseitige Werthverhältniss doch alsbald in's Gegentheil um, wenn man erwägt, dass der Formalismus des Kantschen Moralprincips — wie ich schon einmal an anderer Stelle erwähnte — in Wahrheit nur der theoretisch unzulängliche Ausdruck eines tiefen Gefühls vom Werthe der sittlichen Selbstachtung sich darstellt, während das Hartmannsche Pflichtgefühl nur ein dem Subjecte äusserlich eingepflanzter Instinct ist, der mit dessen eigentlicher Natur nichts zu schaffen hat. Die blosse Bezeichnung kann auch hier den factischen Sachverhalt nicht verändern. Wenn das Pflichtgefühl als Neigung eine sittliche Bedeutung erlangen soll, so muss es einerseits selbst in der Achtung vor der Hoheit des Sittengesetzes, also in dem Gefühle der moralischen Verbindlichkeit bestehen und andererseits die Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung voraussetzen. Beide Bedingungen sind ausgeschlossen durch eine Weltansicht, welche den wahren Grund der moralischen Verbindlichkeit, das Gefühl des unbedingten Werthes der sittlichen Bestimmung und die wahre sittliche Freiheit nicht gelten lässt.

Es ist nur eine weitere nothwendige Folge dieser verkehrten Weltansicht, dass Hartmann auch die Natur des Gewissens ganz und gar verkennt, oder vielmehr, dass er den empirisch gegebenen Thatbestand des Gewissens durch die Trübheit seiner systematischen Brille überhaupt gar nicht zu entdecken vermag. Er behauptet, das Gewissen sei nur „der Gesammtausdruck oder das Resultat der Totalität des sittlichen Bewusstseins“. Dies bedeutet gar nichts, wenn man den Begriff des sittlichen Bewusstseins so verzettelt, wie Hartmann es thut. Es liegt in dieser

Begriffsbestimmung das offene Eingeständniss, dass er das Gewissen eben nicht als einen ursprünglichen Factor des menschlichen Geisteslebens betrachtet. Aber, nachdem ihm dieser ursprüngliche Begriff des Gewissens unter den Händen gestorben ist, möchte er doch gern den Namen beibehalten und schiebt an Stelle des ursprünglichen Begriffes, den der Sprachgebrauch mit dem Namen Gewissen bezeichnet, etwas ganz anderes, nämlich die Totalität dessen unter, was er unter sittlichem Bewusstsein versteht. Es wäre jedenfalls besser und ehrlicher gewesen und hätte nur zur Verhütung von Missverständnissen dienen können, wenn Hartmann dies offen eingeräumt und mit dem Begriffe des Gewissens auch den Namen fallen gelassen hätte. Aber freilich, Worte repräsentiren mit Rücksicht auf die Oberflächlichkeit der meisten Leser an sich schon ein geistiges Capital, dessen Schein zu conserviren nützlich ist. Hier wird durch die Beibehaltung des Wortes „Gewissen" offenbar ein doppelter Gewinn erzielt. Theils giebt es zweifellos viele Leute, welche der Hartmannschen Lehre im Übrigen gern beistimmen werden, aber doch altfränkisch genug sind, an dem Begriffe des Gewissens, unter dessen Auspicien ihr Leben und Denken sich entfaltet hat, mit solcher Zähigkeit festzuhalten, dass sie stutzen und bedenklich werden würden, wenn ihnen zu voller Klarheit käme, dass ihnen jener sittliche Halt des Gewissens, an dem ihr Leben unklar haftet, durch die Hartmannsche Lehre ganz entzogen werde; welche aber doch nicht consequent und scharfsichtig genug sind, den wahren Sachverhalt zu erkennen, so lang nur der Name des Gewissens, wenn auch mit veränderter Bedeutung seines Sinnes beibehalten wird. Theils erhält das „Resultat der Totalität des sittlichen Bewusstseins" selbst schon durch die blosse Bezeichnung mit dem altehrwürdigen Namen des Gewissens einen ethischen Beigeschmack, dessen es durch sich selbst nicht theilhaftig werden könnte.

Durch die Verkennung der Thatsache des Gewissens stellt sich Eduard von Hartmann, wie schon erwähnt, ganz ausserhalb der Ethik im bisherigen Sinne, welche sich lediglich auf jene Thatsache gründet. Er entfernt sich damit ganz von der empirischen Ausgangsbasis und gründet seine neue Ethik, wie die nachfolgenden Erörterungen bestätigen werden, lediglich auf selbstgeschaffene Begriffe. Die Originalität dieser neuen Ethik lässt sich daher nicht bestreiten; es frägt sich nur: ob dieselbe auch im Stande sei, den sittlichen Anforderungen des Lebens zu genügen, d. h. ob sie wirklich auch eine Ethik sei?

Ganz unzulänglich erweist dieselbe sich sogleich in der Hauptsache, wo es darauf ankommt, das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit zu erklären. Dieses beruht, wie ich im Isten Abschnitt entwickelt habe, allein darauf, dass das Gefühl unserer sittlichen Bestimmung den wahren Grundcharacter unserer geistigen Natur bestimmt; dass wir selbst moralische Wesen sind; dass daher die unmoralische Handlung uns gewissermaassen ausser uns selbst setzt, uns mit unserem wahren Wesen in Conflict bringt. Dieser Erfolg könnte selbstverständlich dann nicht eintreten, wenn wir in unserem sittlichen Handeln lediglich durch Triebe bestimmt würden, welche nach Art der Naturkräfte in uns wirken sollen und für welche wir daher auch nicht verantwortlich gemacht werden könnten. Es ist dies der characteristische Grundzug der neuen Ethik, dass sie *das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit nicht kennt.* Hier haben wir die Auflösung des Räthsels, wesshalb bei Aufstellung der Lust- und Unlustbilance zur Begründung des Pessimismus der Cardinal-Unlustposten: die Qual des bösen Gewissens, nicht mit in Rechnung gestellt werden konnte. Es giebt in der Ethik des Pessimismus keine sittliche Verantwortlichkeit.

Hartmann hat zwar, nachdem ihm auch dieser Begriff unter den Händen gestorben ist, auch hier wieder den Namen, welchen

die Wissenschaft in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauche damit verknüpft, noch aufrecht erhalten, aber er schiebt auch diesem Namen eine ganz andere Bedeutung unter. Er versteht unter Reue ein sogenanntes „moralisches Nachgefühl", was der unmoralischen Handlung in der Seele etwa mit einer ähnlichen gesetzlichen Nothwendigkeit folgen soll, wie das grüne Complementärbild im Auge auf einen intensiven rothen Lichteindruck. Er nennt die Reue „ein rein natürliches psychologisches Factum, das an und für sich gar keine sittliche Bedeutung hat", welches nur als „Depression des moralischen Selbstgefühls" überwiegend schädlich wirkt" (S. 188, 192, 194) „da das Selbstgefühl der beste Antrieb zur Tugend sei", und „die rückwärts gerichtete Seite der Reue unnütz, die vorwärts gerichtete überflüssig sei, da schon die Vernunft die Besserung ohne Schmerzempfindung besorge". Man sieht, die neue Ethik ist für den Privatgebrauch recht bequem eingerichtet. Da sie die Besserung ohne Schmerzenempfindung besorgt, kann sie denen, welche öfter an Gewissensbissen leiden, nicht dringend genug empfohlen werden.

Wir heben aus der Reihe der übrigen unter den Titel der „Gefühlsmoral" aufgeführten „Moralprincipien" des „Gegengefühls (Vergeltungstriebs), des Geselligkeitstriebes, des Mitgefühls, der Treue, der Pietät" und „der Liebe" nur noch das letztere hervor.

Wenn wir nach einer tieferen Begründung der Moral suchen, indem wir den letzten Inhalt des Weltzwecks vorahnend zu erfassen streben, so können wir etwas Höheres als die Liebe nicht vorstellen. Auch Hartmann weiss zum Lobe der Liebe viel schöne Worte aufzuwenden. Er nennt sie „die Krone aller Gefühle", „die durch Erweiterung des eigenen Selbst über die Sphäre des Ich hinaus den Egoismus verneine" und „damit die Wurzel des Bösen zerstöre". „In der Liebe bricht", so sagt er S. 271, „das All-Einheitsgefühl der Wesen zur ruhigen stetigen Flamme durch, die mit ihrer Gluth das Leben erwärmt". „In

der Liebe“ soll sich „das Selbstgefühl zum Allgefühl erweitern, die Liebe zur All-Liebe, das Identificationsgefühl zum All-Einheitsgefühl“. „Die Liebe ist die höchste sittliche Offenbarungsform des Absoluten“ (S. 296).

Aber was sollen hier alle diese hochklingenden Worte?

Fragen wir im Ernst: welchen Boden hat die Liebe innerhalb der Hartmannschen Weltansicht? was hat das Absolute zu offenbaren? was ist das Absolute? was sind die Individuen, in denen das Gefühl der Liebe erblühen soll? — so kann die Antwort nach allem Gesagten nur lauten: Das Absolute hat gar nichts zu offenbaren, sein Wesen besteht nur in einer nichtssagenden Composition von blindem Willen und ,logischer Idee, die Individuen sind ganz liebeleer, denn ihr Wesen geht auf in Egoismus und aufgepfropften Trieben und Instincten des liebeleeren Unbewussten: die Liebe ist ganz bodenlos in dieser trostlosen und verödeten Weltansicht.

Eduard von Hartmann freilich glaubt einen grossen Fund des Tiefsinns gemacht zu haben, indem er „die Wesensidentität“ als den metaphysischen Grund der Liebe hervorhebt. Aber was soll hier die Wesensidentität? Kann die blosse metaphysische Wesensidentität die Naturen der mit einander wesensidentischen Individuen verändern? Kann sie den liebeleeren die Liebe einflössen, wenn nicht wenigstens der Keim dazu in ihrem Wesen begründet ist? Wenn die Wesen sich wirklich alle als wesensidentisch fühlen sollten, wäre solches Identitätsgefühl an sich schon Liebe? Wie könnte das Gefühl der Identität aller das Leben erwärmen, wenn sie alle selbst liebeleer und kalt sind?

Die Wahrheit ist, dass die Wesensidentität nur eine metaphysische Existenzbedingung der Wesen bedeutet, welche an sich mit der Liebe gar nichts zu thun hat, dass die Liebe vielmehr erst dann in den Wesen entstehen

kann, wenn sie *trotz* der metaphysischen Wesensidentität in irgend welcher Weise *für sich* sind und als für sich seiende Wesen mit einander in Wechselwirkung treten und durch die Anerkennung und Achtung ihrer gegenseitigen Eigenschaften einander liebewerth erscheinen können. Die Liebe ist sogar nicht bloss durch das Fürsichsein und die relative Getrenntheit der Wesen von einander bedingt, sie besteht selbst ihrem Wesen nach in der Anerkennung, in dem Geltenlassen, in der Förderung des Wohls der anderen und in dem Glücke, welches man selbst an dem Gedeihen und an dem Glücke der anderen als anderer empfindet. Ihre reinste und höchste Form, die Aufopferung, setzt das eigene Wohl hinter dem Wohle der anderen geliebten Wesen ganz zurück, und zwar nicht aus dem egoistischen Grunde, weil man an dem Gedeihen der anderen bloss thatsächlich mehr Freude hat als am eigenen, sondern weil es im Wesen der Liebe begründet ist, dass man an dem Wohl und Gedeihen der geliebten Wesen mehr Freude hat als am eigenen Wohl und Gedeihen. Dies ist die Hauptsache: *Die Liebe ist ein specifisches ursprüngliches Gefühl*, welches sich nur seinem Inhalte nach erleben, aber nicht erschöpfend beschreiben und in Worte übersetzen lässt.

Nicht darin besteht das Wesen der Liebe, dass sie ein abstractes Lustquantum erzeugt, sondern sie ist an sich selbst ein specifisches incommensurabeles Werthgefühl von eigenartiger Natur, das höchste und beglückendste, welches wir kennen. Hartmann verkennt auch das Wesen der Liebe deshalb, weil er alle ursprünglichen Lebensinhalte ihrem Wesen nach nicht zu würdigen weiss, weil er durch systematische Vorurtheile zu der verkehrten Ansicht gedrängt wird, alle Gefühle liessen sich in den abstracten Gedanken der Lust oder Unlust und an sich gleichfültige Vorstellungscoëfficienten ohne Rest auflösen. Nur

desshalb kann er sich auch das Wesen der Liebe nicht anders erklären, als dadurch, dass er es in die beiden Componenten der abstracten Lust einerseits und den Gedanken der Wesensidentität andererseits zerlegt. Aber dieses ist keine Erklärung der Liebe, sondern der Versuch einer Zurückführung derselben auf den Egoismus.

Wenn ich den anderen bloss desshalb liebe, weil ich die metaphysische Einsicht gewonnen habe, er sei mit mir wesensidentisch, so liebe ich nicht ihn sondern mich selbst in dem anderen. Dies giebt Hartmann selbst zu und ist doch verblendet genug, zu behaupten, darin bestehe die Liebe! Die Liebe wird erst auf einem sehr gekünstelten metaphysischen Umwege in Egoismus umgewandelt und dann behauptet, der Egoismus werde durch diese vorher in Egoismus umgewandelte Liebe verneint! Wie kann aber der Egoismus durch den Egoismus verneint werden?

Auch hier müssen wir wieder einmal constatiren, dass Hartmann zuerst den Begriff einer Sache durch verkehrte systematische Einfälle aufhebt und dann den Namen, welchen der Sprachgebrach mit dem zerstörten Begriffe verband, trotzdem beibehält und mit einem ganz anderen Sinne verknüpft.

Die Liebe, welche bloss auf dem Gefühle der Wesensidentität beruhen soll, ist keine Liebe, sondern ein schlecht verhüllter *Krypto-Egoismus* aus der systematischen Fabrik Eduard von Hartmanns.

Geschmack und Gefühl sollen nur die formale Verbinlichkeit des Moralgesetzes im Allgemeinen begründen, nicht die bestimmten Inhalte offenbaren, worauf dasselbe gerichtet ist. Dieses ist vielmehr angeblich die Aufgabe der Vernunft, als „des autonomen Gesetzgebers des Menschengeistes."

Unter Vernunft versteht man nach gemeinen Sprachgebrauche jene eigenthümliche und höchste Thätigkeit der Intelligenz,

„welche von dem Ganzen der Wirklichkeit Formen des Daseins befolgt wissen will, in denen sie allein den Werth des Wirklichen verbürgt findet.“ (Lotze, Mikrokosmus Bd. I. S. 205). Die Vernunft beruht wie das Gewissen auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des letzten Weltgrundes und des letzten Weltzweckes. Gewissen und Vernunft enthalten die obersten Kriterien der Werthschätzung und sind metaphysisch nur dadurch erklärbar, dass Gott, welcher das Wesen aller Wircklichkeit in sich schliesst, auch im Menschengeiste in gewisser Weise mit seinem ganzen Wesen gegenwärtig und für sich ist. Das Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welches das Innewerden der Grundsätze der Vernunft und der höchsten Voraussetzungen des Sittengesetzes begleitet, beruht, von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet, nicht auf dem Glauben an eine *ausserhalb* des Menschengeistes vorhandene Wahrheit, sondern ist selbst *das unmittelbare Innewerden der höchsten Lebens und Weltwirklichkeit*, dessen wir dadurch theilhaftig werden können, dass unser eigenes Leben seine Wurzeln bis in das göttliche Allleben hinabsenkt. Erst diese Einsicht beseitigt die scheinbaren Mängel der von Kant zuerst als unabweisbar dargelegten Subjectivität alles Erkennens, indem sie uns überzeugt, dass wir uns mit unserer Subjectivität nicht auf einer abgeschlossenen Insel im Weltganzen befinden, dass wir vielmehr unmittelbar aus dem göttlichen Lebensquell aller Weltwirklichkeit auch die höchsten Offenbarungen über Werth und Ziel des ganzen Weltprocesses zu schöpfen und unter den Anregungen aller übrigen durch die Einheit des göttlichen Wesens mit einander in Wechselwirkung stehenden Wesen ein Bild des Weltganzen in uns selbst zu entwickeln vermögen, welches durch jene höchsten Offenbarungen der Vernunft und des Gewissens eines harmonischen Abschlusses fähig ist.

Die Anforderungen der Vernunft sind daher ebenso ernst gemeinte und ebenso fest gegründete Offenbarungen als die letzten Voraussetzungen des Sittengesetzes. Sehr treffend sagt Lotze (Mikrokosmos I S. 265): „Wenn wir von dem Weltall ebensowohl die zählbare Endlichkeit einer bestimmten Grösse als die unvollendete und unvollendbare Grenzenlosigkeit abhalten möchten; wenn wir von seiner Vorstellung verlangen, dass sie ein Ganzes und innerlich abgeschlossenes Eine darbiete, das doch zugleich das Umfassende alles Einzelnen sei, so folgen wir in dieser und anderen Forderungen nicht mehr der Neigung eines gleichgiltigen Verstandes, dem sein Gegenstand ohne diese Bedingungen undenkbar würde, sondern wir folgen den Eingebungen einer werthempfindenden Vernunft, die auch das Denkbare abweist, so lange es nur denkbar ist und nicht durch die innere Würde seines Inhalts zugleich die Anerkennung seiner Giltigkeit in der Welt erringt. Gar vieles würde der Verstand für sich allein möglich und den Gesetzen seines Verfahrens entsprechend finden, was die Vernunft dennoch um seiner inneren Unglaublichkeit willen verschmähen wird; vieles andere wird sie verlangen können, was dem Verstande in seinen eigenen Denkformen aufzufassen misslingt.“

Das bloss Logische fällt daher keineswegs zusammen mit dem Vernünftigen, und es ist eine der verhängnissvollsten Einseitigkeiten Eduard von Hartmanns, *dass er die Vernunft ohne Weiteres mit dem logischen Formalprincipe identificirt* (S. 340, 563, 587) und diesen verstümmelten, seines wahren Inhalts entleerten Vernunftbegriff als letzten und höchsten Grund der Ethik hinzustellen sucht.

Hätte er die Vernunft als das betrachtet, was sie ist und sich von ihr in seinen Untersuchungen leiten lassen, anstatt auch hier wieder dem Namen der Vernunft den von dieser ganz

verschiedenen Begriff des logischen Formalprincips unterzuschieben, so hätte er unmittelbar einsehen müssen, dass es unvernünftig sei, alles Wollen und Geschehen als etwas Alogisches und Nichtseinsollendes, die Welt als einen Fehlgriff des Absoluten, das Absolute selbst als eine Composition abstracter Begriffe zu betrachten, die an sich nichts Wirkliches bedeuten, sondern nur als Begriffe desjenigen wirklich sein können, der sie von den concreten Erscheinungen des Lebens abstrahirt hat; er hätte ohne Weiteres einsehen müssen, dass der ganze Pessimismus die Quintessenz der Unvernunft und eine Ethik des Pessimismus ein Unding sei. Da er die Vernunft mit dem logischen Formalprincip identificirt, *entsagt er der Vernunft*, wie er schon früher dem Gewissen entsagte.

Wie die dem Gewissen substituirten, aus dem Unbewussten stammenden Triebe und Instincte des Geschmacks- und Gefühlsmoral keine selbständige Grundlage der Ethik darbieten konnten, ebensowenig vermag dies das der Vernunft substituirte logische Formalprincip. Dasselbe kann weder „Theile der Moral selbständig begründen“, noch dadurch „dass es die unbewusste Wirksamkeit der Vernunft in den ästhetischen und Gefühlsmoralprincipien in's Bewusstsein erhebt“ eine ethische Bedeutung erlangen.

Die unter dem Titel der Vernunftmoral aufgeführten Moralprincipien „der Wahrheit“, der „Freiheit und Gleichheit“, der „sittlichen Freiheit“, des „liberum arbitrium indifferentiae“, der „Rechtlichkeit und Gerechtigkeit“, der „Billigkeit“ und des „Zweckes“ werden ihrer specifischen Bedeutung nach durch das logische Formalprincip gar nicht berührt und können daher auch nicht durch dasselbe begründet werden. Was bloss denkbar ist und daher dem logischen Formalprincipe genügt, kann wahr oder unwahr, frei oder unfrei, ordentlich oder unordentlich, gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig, zweckmässig oder unzweckmässig sein. Das logische Formalprincip

beruht nicht, wie die Vernunft oder das Gewissen, auf inhaltlichen Voraussetzungen über Wesen und Werth des Wirklichen, nach denen sich entscheiden liesse, ob etwas wahr oder unwahr, sittlich oder unsittlich, zweckmässig oder unzweckmässig sei? Das Gebiet des bloss Denkbaren vereinigt alle diese Gegensätze in sich, ohne den einen vor dem anderen zu bevorzugen.

Nehmen wir daher auch an, in den aufgezählten Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien spuke unbewussterweise die unbewusste Vernunft des Unbewussten, so wäre gar nichts damit erreicht, wenn es der Vernunftmoral wirklich gelingen sollte, jene unbewusste Vernunft nun wirklich in's Bewusstsein zu erheben, denn wir würden dadurch nur noch einmal erfahren, was wir längst wissen, dass all jene aufgeführten Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien ausnahmslos dem Gebiete des Denkbaren anheimfallen, dass das logische Formalprincip in ihnen waltet. Durch das Untertauchen in die geheimnissvolle Nacht des Unbewussten konnte den Hartmannschen Geschmacks- und Gefühlsmoralprincipien wenigstens noch ein unklarer Scheininhalt gewahrt werden; durch das Heraufziehen derselben in das Tageslicht des Bewusstseins erkennen wir mit frostigem Erstaunen, dass in der That gar nichts dahinter stecke als das an sich nichtssagende logische Formalprincip.

Eine Ahnung hiervon scheint selbst unserem Systematiker aufgegangen zu sein, denn er erkennt selbst an, dass „die reine Vernunftmoralität etwas zapfig Dürres, philiströs Pedantisches an sich habe“ (S. 324); dass ihre „strenge Durchführung den Menschen völlig herzlos mache und damit aller der Gemüthseigenschaften entkleiden würde, welche einen Menschen dem anderen persönlich werth und theuer machen“ (S. 564).

Die Wahrheit ist, dass alle Moral aufhört, wenn dass Moralische mit dem bloss logisch Denkbaren identificirt wird, weil dieses kein Kriterium des Unterschiedes zwischen dem Moralischen und Unmoralischen in sich trägt. Weit entfernt daher, dass die

Hartmannsche „Vernunftmoral“ uns den Inhalt der durch die Geschmacks-und Gefühlsmoral angeblich begründeten formellen Verbindlichkeit des sittlichen Handelns offenbaren könnte, so enthüllt sie uns vielmehr die völlige Inhaltlosigkeit der jenen angeblichen Moralprincipien untergeschobenen unbewussten Vernunftthätigkeit, indem sie lehrt, dass diese nur in der Aufrechterhaltung des logischen Formalprincipes bestehe.

Ie mehr sich die Untersuchungen der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ von der empirischen Ausgangsbasis entfernen, um so öder und trostloser wird der Weg, um so tiefer verstrickt sich unser Philosoph in die Irrgänge seines systematischen Gedankengewebes. Die Hauptgesichtspuncte, um welche sich die Darstellung dieses Abschnitts dreht, und deren Erhabenheit zu preisen der Verfasser nicht Worte genug finden kann, sind von rein systematischem Interesse und für die Grundlegung der Ethik ohne alle Bedeutung. Es führt von ihnen zu dieser keine andere Brücke des Verständnisses als die mythologische Begriffsschematik der Philosophie des Unbewussten, welche der Uneingeweihte je nach seinem Bildungsgrade nicht ohne Schwindel oder ohne Lächeln zu betreten vermag.

Nachdem uns dargelegt ist, dass die Werthgefühle des subjectiven Geisteslebens der ethischen Bedeutung ermangeln, werden wir darüber belehrt, dass „aller teleologische Werth, sofern er eine Beziehung zur Sittlichkeit erlangen solle, ein „Werth im objectiven Sinne“ sein müsse (S. 576).

Werthe sind doch nur denkbar als lebendige Bewegungen des Gemüths, als Zustände lebendiger Wesen. Wer erlebt nun die objectiven Werthe? Wo werden sie existent? Wessen Zustände sind sie? — Das Unbewusste kann sie nicht erleben, da es der lebendigen Rückbeziehung auf sich selbst im Allgemeinen nicht fähig ist und nur der Qual des hungrigen leeren Wollens sich bewusst werden kann. Das Individuum soll ihn ja eben nicht erleben, weil er sonst ein subjectiver und kein objectiver Werth

wäre. Der „objective Werth“, diese neue Erfindung der Hartmannschen Ethik, um welche sich die ganze Vernunftmoral dreht, schwebt, grade so wie „die objective Erscheinung“ desselben Erfinders, völlig in der Luft. Niemand erlebt ihn, er ist gar kein Werth, sondern ein subjectloser Schattenbegriff. Wir erfahren nur dass er „in der Übereinstimmung mit den Zwecken des Unbewussten bestehen solle“ und dass es daher die Hauptaufgabe der Sittlichkeit sei: „die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen.“ Die Hauptaufgabe der Sittlichkeit soll also auf die Herstellung eines rein factischen Zustandes gerichtet sein, welchem nur fälschlich die nichtssagende Etiquette „objectiver Werth“ aufgeklebt ist.

Wer den bisherigen Erörterungen nicht aufmerksam gefolgt ist, wird nun begierig wenigstens nach dem Inhalte jener angeblichen Zwecke des Unbewussten fragen. Ihm steht eine neue Enttäuschung bevor, wenn wir ihn wieder daran erinnern, dass der höchste Weltzweck selbst ja, in weiter gar nichts, bestehen soll, als in der Realisirung der logischen Idee. Doch halt! dies lehrte ja nur die Philosophie des Unbewussten. Wir befinden uns ja hier auf einem ganz anderen Boden; wir sind mitten in einer phänomenologischen Untersuchung auf „empirischer Ausgangsbasis“ begriffen; warten wir doch ab, was diese lehren, welche Ziele der Sittlichkeit uns die „vorurtheilslose inductive Behandlung“ der Beobachtungsthatsachen des sittlichen Bewusstseins offenbaren wird!

Wenn der Mensch eingesehen hat, „dass alles eitel ist, so greift er in diesem Schiffbruch seiner selbstsüchtigen Selbstbestimmung zunächst nach einem äusseren Halt, der ihn an's Ufer des Friedens mit sich selber trage und achtet in dieser Haltlosigkeit seiner Verzweiflung wohl wenig darauf, ob es ein Balken oder Strohhalm sei, was seinen Händen sich darbietet,

d. h. ob die krampfhaft ergriffene äussere Stütze auch im Stande sei, ihn zu tragen" (S. 54). „Er fragt einen anderen um Rath, der bei ihm in möglichst hohem Ansehn steht und folgt blindlings den Weisungen der Autorität desselben". Solches Verhalten ist aber noch keine Sittlichkeit, sondern „heteronome Pseudomoral", nur ein Surrogat, eine Vorstufe der Sittlichkeit. Hier handelt sich's um die Ziele des ächten sittlichen Bewusstseins, der autonomen Moral; es handelt sich darum, „dem Inhalte der objectiven Zwecke nachzuspüren, welche für die Sittlichkeit der Triebe und Handlungen normgebend sind". Wenn es mit dem eigenen Glück nicht geht, so ist das nächste plausible Ziel „die Förderung fremden Glucks". So gelangen wir zum *„socialeudämonistischen Moralprincip"*, welches „auf die Beförderung des göstmöglichen Glückes der grösstmöglichen Zahl" gerichtet sein soll (S. 624). Da nun Hartmann, wie wir schon wiederholt gesehen haben, unter Glück nür die abstracte Lust oder das diesem unfertigen Begriffe stillschweigend hinzuergänzte sinnliche Wohlbehagen versteht, so findet er kurzsichtiger Weise jenes Strebensziel im Widerspruch mit der ungleichen Gütervertheilung und fordert als Consequenz desselben die Aufhebung dieser Ungleichheit, die Socialdemokratie, welche wie er richtig bemerkt, bald zu einem Nivellement der Gesellschaft, zu einem Herabziehen alles Hervorragenden auf das Niveau der Mittelmässigkeit, zum allmäligen Sinken dieses Niveau's und zu einer allgemeinen Bestialität führen würde.

Dieser Zustand erscheint unserem Philosophen nun in der That als der relativ glückseligste der Menschheit, aber er soll das socialeudämonistische Moralprincip in Conflict bringen mit einer anderen „selbständigen Forderung des sittlichen Bewusstseins, dem Streben nach Culturentwickelung", worauf das *evolutionistische Moralprincip* beruht, welches als objectiven Weltzweck „die Culturentwickelung,

nicht das Wohl der Individuen" erfordert. Die millionen Menschen sind von der Höhe dieses Standpuncts aus betrachtet, weiter nichts als „ein Mistbeet voll Culturdünger".

Eine Vereinigung beider Principe erscheint unmöglich, da die Culturentwickelung ja nur das Elend', nicht das Wohl der Individuen herbeiführen und die Mittel dazu um so unlusterregender sein sollen, je kräftiger und energischer sie wirken, wie Krieg, künstliche Zuchtwahl, Lohnknechtschaft, wirthschaftliche Concurrenz, Ungleichheit des Besitzes. Ehe (!) u. s. w. Eduard von Hartmann ersinnt nun einen Ausweg, der seinem Scharfsinn alle Ehre macht. Man pflegt ja ganz allgemein von der Familie, der Ortsgemeinde, der Provinz, dem Staate, ja der ganzen Menschheit wie von Organismen oder Individuen zu reden. Dieser Sprachgebrauch, der natürlich nur bildlich gemeint ist und an der wahren Natur jener Vereinigungen nichts ändert, verleitet unseren Philosophen, ohne Weiteres: Familie, Ortsgemeinde, Provinz, Staat und Menschheit als wirkliche, Wohl und Wehe fühlende, handelnde und zwecksetzende lebendige Wesen zu behandeln. Er nennt sie „*Individuen höherer Ordnung*" und ihre Zwecke „Zwecke höherer Ordnung" und lässt sie den Einzelindividuen, und in der angegebenen Reihenfolge einander übergeordnet sein. Nun wird gewiss niemand leugnen, dass durch die Culturentwickelung jedenfalls die Menschheit, aber auch Staat, Ortsgemeinde u. s. w. im Allgemeinen „vollkommener" werden. Wenn der einzelne Mensch vollkommener wird, so soll er zwar nach Hartmannsche Theorie nur immer unglückseliger werden; was hindert aber, anzunehmen, dass jene Individuen höherer Ordnung umgekehrt um so glückseliger werden, je mehr sich ihre Vollkommenheit steigert! Das Wesen jener höheren Individuen ist ja so schattenhaft und verschwommen, dass man in Betreff ihrer die pessimistischen Consequenzen einmal unbemerkt bei Seite zu schieben hoffen kann. Iden-

tificirt man daher in Betreff der Individuen höherer Ordnung die Begriffe von Vollkommenheit und Glückseligkeit — welche nach gemeinem pessimistischen Rechte einander widerstreiten — so arrangirt sich die Sache vortrefflich. Beide scheinbar widersteitende Moralprincipien, das socialeudämonistische und das evolutionistische, harmoniren nun auf's Beste. Wenn man nämlich unter den „anderen", deren Wohl das erstere zu fördern gebietet, nur nicht die gleich geordneten, sondern stets die übergeordneten Individuen versteht, so ergiebt sich ja, dass die Culturentwickelung stets das Wohl der übergeordneten Individuen fördert

Diese durch die teleologische Organisation der Menschheit ermöglichte „organische Synthese" beider Principien führt Hartmann zur Aufstellung des Begriffs der „*sittlichen Weltordnung*" Es wird zwischen der „subjectiven, objectiven und absoluten" sittlichen Weltordnung unterschieden. Der Ursprung der ersteren soll „in der Gesammtheit der subjectiven Moralprincipien" beruhen; die zweite „ist der objectivirte Niederschlag der Summe der menschlichen Einzelhandlungen". Die letztere ist „das Prius beider, welches in der Einheit beider sich phänomenal manifestirt, obschon es erst dann vollständig und ohne Rest in ihnen zur Erscheinung gelangt sein wird, wenn der Endzweck des Weltprocesses in Begriff sein wird, erfüllt zu werden" (S. 730). „Will man die sittliche Weltordnung jedoch in der vollen Totalität ihres Begriffs fassen, so muss man sie als ein Einheit der absoluten, subjectiven und objectiven nehmen, deren erste sich zu den beiden letzten wie Wesen zur Erscheinung oder wie das Überseiende zum Dasein verhält, daher auch sie allein von den dreien mit der Gottheit identificirt werden darf" (S. 731).

Hartmann geräth über die Entdeckung dieser sogenannten sittlichen Weltordnung förmlich in systematisches Entzücken. Er erkennt nun plötzlich überall „die planvoll (!) ordnende und

leitende Hand einer unbewussten Teleologie“ und wähnt „durch das nochmalige Setzen der unbewussten teleologischen Idee durch das Bewusstsein den grossen Wendepunct des Weltprocesses“ herbeigeführt, „von wo an der letztere mit doppelter Dampfkraft vorwärts braust“ (S. 733).

Prüfen wir jedoch unbefangen, was es mit dieser gerühmten sittlichen Weltordnung eigentlich auf sich habe, so scheint uns der ganze Lärm unbegreiflich, der darum gemacht wird. Gewiss wird der Anblick der aufsteigenden Culturentwickelung und aller dabei mitwirkenden Factoren in der Seele des unbefangenen Beobachters hohe Bewunderung erregen. Aber diese Bewunderung beruht nur auf der stillschweigenden Überzeugung, dass durch die Culturentwickelung ein wirkliches Gut erzeugt, dass die Welt im Grossen und das Leben der Einzelindividuen dadurch bereichert und gefördert werden, und dass der Zweck des Weltprocesses und die Bestimmung der einzelnen Grössen von respectabeler Bedeutung seien. Diese Überzeugung wird nun durch die Hartmannschen Ideen über Inhalt und Bedeutung der Culturentwickelung vollständig illusorisch gemacht. Wenn die Einzelnen nur Mittel zur Realisirung des Weltzwecks sind, und der Weltzweck selbst in weiter gar nichts bestehen soll als in der Realisirung der logischen Idee, so verliert das Leben und der Culturfortschritt allen Inhalt und es bleibt kein Grund zur Bewunderung mehr übrig. Die Sache wird so entsetzlich öde und langweilig, dass alle hinzugedichtete Feinheit der Distinction und systematischen Gliederung und alle schönen Worte ihr nicht aufzuhelfen vermögen.

Und was bedeuten alle diese Feinheiten der Distinction und dieser ganze Aufputz? Was sollen wir dabei denken, dass die als neue metaphysische Zwischenglieder heraufbeschworenen Individuen höherer Ordnung, dass Gemeinde, Staat, Menschheit

Wohl und Wehe empfinden, dass sie selbständige Zwecke und Interessen hegen sollen, grade als wären sie lebendige Wesen?! Welcher Widersinn, dass das Unbewusste, welches von sich selbst und der Welt nichts wissen, durch dessen dummen Willen die Welt zuerst entstanden sein soll, doch mit „planvoll ordnender und leitender Hand“ alle diese wunderbaren Einrichtungen zum voraus getroffen habe, um den faux pas der Weltschöpfung wieder gut zu machen!! Welche Thorheit, von der Allweisheit dieses Unbewussten zu reden, dessen Vernunft bloss im logischen Formalprincip bestehen soll!!! Auf Grund welchen Rechtstitels wird die sittliche Weltordnung mit der Gottheit identificirt? Was hat die Gottheit mit dieser ganzen Weltansicht zu thun, welche des göttlichen Geistes baar ist? — Wir werden in ein Labyrinth von Irrgängen und Gedankenspielereien geführt, welches mit der empirischen Ausgangsbasis ausser allem Zusammenhange steht.

Eduard von Hartmann räumt selbst ein, dass die Untersuchungen der ersten beiden Abschnitte über die Triebfedern und die Ziele der Sittlichkeit nur erst den angeblichen „Inhalt des sittlichen Bewusstseins“ dargelegt haben, nicht zugleich dessen verbindliche Kraft. Ein grösseres Armuthszeugniss konnte er sich selbst nicht anstellen. Ein sittliches Bewusstsein, dessen Inhalt die verbindliche Kraft nicht selbst in sich trägt, ist eben kein sittliches Bewusstsein, denn worin anders kann das letztere bestehen, als in seiner verbindlichen Kraft? Worin anders kann diese bestehen, als in dem Gefühle des unbedingten Werthes des Ziels unserer sittlichen Bestimmung? Inhalt und verbindliche Kraft des Sittengesetzes sind Eins und lassen sich nicht trennen, ohne den Begriff des Sittengesetzes selbst zu zerstören. Soll die verbindliche Kraft ohne Inhalt sein, so löst sich das Sittengesetz in reine Etiquette und Formalismus auf. Soll der Inhalt des Sittengesetzes ohne verbindliche Kraft sein,

so fehlt ihm das, was ihn allein erst zum Sittengesetze machen könnte, und der Name des Sittengesetzes ist für solchen unzureichenden Inhalt ganz unpassend gewählt.

Indem Hartmann gesteht, dass die von ihm in den ersten beiden Abschnitten behandelten „Triebe und Ziele der Sittlichkeit“ noch keine verbindliche Kraft in sich tragen, räumt er ihre sittliche Bedeutungslosigkeit selbst ein. Indem er anerkennt, dass die verbindliche Kraft des Sittengesetzes nicht im Individuum, sondern in einem jenseits der Individualsphäre belegenen transcendenten Gebiete zu suchen sei; indem er erklärt, die verbindliche Kraft dessen, was er uns als Inhalt des sittlichen Bewusstseins entwickelt hat, müsse „auf ein metaphysisches Fundament“ gestützt werden, begiebt er sich nach vollständiger Durchwanderung der empirischen Ausgangsbasis und seiner eigenen systematischen Erweiterung derselben schliesslich selbst wieder auf den heteronomen Standpunct, den er anfänglich so eifrich bekämpft hatte; denn das Gebiet der sittlichen Autonomie beginnt erst da, wo das Subject in sich selbst einen Inhalt findet, der durch seine eigene sittliche Würde und Majestät die verbindliche Kraft in sich trägt.

Schon jetzt finden wir unser anfänglich ausgesprochenes Misstrauen in Betreff der neuen Hartmannschen Ethik in allen Hauptgesichtspuncten bestätigt. Das durch metaphysische und psychologische Vorurtheile seines wahren Inhalts beraubte Hartmannsche Individuum ist eben kein moraliches Wesen mehr und kann desshalb nicht den Grund der sittlichen Autonomie in sich tragen. Ebensowenig können es die Triebfedern, welche ihm das Unbewusste eingepflanzt haben soll, da sie dem eigenen Wesen des Individuums fremd bleiben, noch können es die in der Herstellung der sittlichen Weltordnung gipfelnden Ziele des Unbewussten, da sie auf etwas rein Thatsächliches ohne irgendwie und irgendwo fühlbaren und erlebbaren Eigenwerth gerichtet sind.

Nachdem wir die Nichtigkeit und sittliche Bedeutungslosigkeit des Individuallebens und der Weltentwickelung von Hartmannschen Standpuncte aus erkannt haben, bleibt uns nur noch der letzte Schlupfwinkel der neuen Ethik zu durchforschen übrig, das im letzten Abschnitte entwickelte angebliche metaphysische Fundament derselben, der sogenannte „Urgrund der Sittlichkeit".

„Um das Problem zu lösen, welche Art von Metaphysik vom sittlichen Bewusstsein als die der Voraussetzung seiner Begründetheit erfordert werde", schlägt Hartmann „den Weg der Elimination" ein. „Ein individualistischer oder atomistischer Pluralismus kann ebensowenig zu einer ächten Moral gelangen, wie ein abstracter Monismus, da der erstere die Einheit des Weltganzen zu einem äusserlichen Aggregat völlig unabhängiger Substanzen herabsetzt, der letztere hingegen die Realität des organisch-psychischen Individuums zu einem wahrheitslosem Schein verflüchtigt". Den Theismus betrachtet Hartmann als „den eigentlichen Typus der falschen Vermittelungsversuche zwischen beiden", weil er die Fehler beider Weltansichten in sich vereinige, indem er „das Individuum verabsolutire und das Absolute anthropomorphisire".

Fast scheint es, als ob ein Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der imponirenden Macht dieser Weltansicht ihn mit besonderer Animosität gegen dieselbe erfüllt habe. Ein System, welches wie das Hartmannsche sich ganz in abstracten Begriffen bewegt, muss im Vergleich mit der concreten Wirklichkeit und einer unmittelbar aus dieser hervorgewachsenen und nur in einer folggerechten Erweiterung derselben bestehenden Weltansicht nothwendig als dürftig und unzulänglich erscheinen. Der Theismus aber zeichnet sich vor allen Weltansichten, welche denselben Grundgedanken eines einheitlichen Wesensgrundes alles Seins mit ihm gemein haben, grade dadurch aus, dass er allein sich in der Gestaltung seiner Grundbegriffe lediglich von der Natur

des thatsächlich in der Erfahrung Gegebenen bestimmen lässt, dass er nur eine gedankenmässige Formulirung und systematische Ausgestaltung dessen ist, was wir selbst unmittelbar in uns erleben. Es ist besonders Lotze's Verdienst, dies mit überzeugender Klarheit und dem ihm eigenen bewundernswerthem Scharfsinne dargelegt zu haben [1]. Niemand vor diesem grössten Denker der Gegenwart hat den metaphysischen Begriff des Dinges als eines für sich seienden, sich auf sich selbst beziehenden und von anderen sich unterscheidenden Wesens auf so überzeugende Weise unmittelbar aus der inneren Erfahrung des Lebens selbst entwickelt. *Wirkliches* Sein kann danach nur als lebendiges Fürsichsein; unlebendiges Sein nur als *gedachtes*, als Vorstellung in dem Fürsichsein lebendiger Wesen begriffen werden. Im bewussten Fürsichsein eines geistigen Wesens, welches vergangene Erlebnisse in der Erinnerung festzuhalten und mit den gegenwärtigen zu dem Ganzen einer einheitlichen Weltansicht zu verbinden, und seine innere Regsamkeit plan- und zweckmässig in bestimmter Richtung zu concentriren vermag, besteht aber das Wesen der Persönlichkeit, *als der höchsten denkbaren Form alles Seins.* Nöthigen uns daher andere metaphysische Erwägungen, ein einziger absolutes substantielles Wesen als einheitlichen Daseinsgrund der viele thatsächlich wahrgenommenen Einzelwesen vorauszusetzen, so genügt dessen Begriffe nur jene höchste denkbare Form des Seins; wir können dasselbe nur als wahre *absolute Persönlichkeit* denken, welche das Sein aller Einzelwesen in sich schliesst. Die Einzelwesen aber können dem obigen metaphysischem Grundgedanken gemäss nur als

---

[1]) Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Leipzig 1870, besonders S. 186 folg. Vgl. Mikrokosmos Bd. I S. 72, 395. II S. 152. III S. 530.

besondere Arten des Fürsichseins jener einen absoluten Persönlichkeit gedacht werden.

Die Frage, wie das Absolute es anfange, neben und ausser der Form seines centralen absoluten persönlichen Lebens noch in unzähligen Einzelwesen für sich zu sein, ist nur eine besondere Formulirung der allgemeineren Frage, wie Sein und Dasein überhaupt gemacht werden. Diesse Frage zu beantworten, wäre nur dann unabweisbares Bedürfniss der Wissenschaft, wenn es unsere Aufgabe wäre, die Welt zu schaffen, anstatt Sinn, Bedeutung und Werth des Geschaffenen und unserer Bestimmung in derselben zu verstehen. Iedenfalls wird das Absolute durch solche metaphysisch allein zu rechtfertigende Auffassung nicht vermenschlicht, sondern umgekehrt erscheint das menschliche Leben nur als schwacher Abglanz der wahren Persönlichkeit, welche nur Gott eignet, und das Individuum wird dadurch nicht verabsolutirt, sondern erscheint nur als besondere Existenzweise des göttlichen Fürsichseins; es erfrent sich nur einer relativen Selbständigkeit, welche in Gott gegründet, ohne in ihm aufzugehen.

Diese metaphysische Auffassung wird bestätigt und ergänzt durch die im Isten Abschnitt dargelegten Voraussetzungen des Gewissens, der Vernunft und des religiösen Gefühls, welche den ureigensten Ausdruck unserer Natur bilden und vermöge deren wir moralische und göttliche Wesen sind. Indem Gott in gewisser Weise mit seinem ganzen Wesen in uns für sich ist, können wir jene höchsten Offenbarungen der Vernunft und des Sittengesetzes über Ziel und Sinn des ganzen Weltlebens als unmittelbare Lebenswirklichkeit in uns vorfinden und im sittlichen und religiösen Gefühl ihres unbedingten unsagbaren Werthes als eines Zustandes unseres eigenen Ich unmittelbar inne werden. Keine andere Form als die der Persönlichkeit des Absoluten kann jenen Voraussetzungen genügen

oder auch nur in Frage kommen. Nur im persönlichen Leben können Zwecke und Werthe existent werden; nur einer Persönlichkeit können wir Liebe und Verehrung entgegenbringen; keine andere Weltansicht als der Theismus kann das metaphysische Fundament der Ethik bilden. Der vereinigte Eindruck jener in uns vorgefundenen sittlichen und religiösen Gefühle und Voraussetzungen erfüllt die abstracte metaphysische Vorstellung der absoluten Persönlichkeit erst mit concretem Inhalt und erweitert und steigert sich dadurch zu dem nur in der ahnungsvollen Tiefe religiöser Begeisterung sachgemäss sich vollendendem Begriffe des lebendigen persönlichen *Gottes*.

So treffen die von den verschiedenen Standpuncten der wahren empirischen Ausgangsbasis, von dem metaphysischen Aufklärungsbedürfniss des Verstandes, von dem Interesse der Vernunft und von den Offenbarungen des Gewissens und des religiösen Gefühls, sich erhebende Gedankenreihen und aufquellenden Gefühle in der theistischen Weltauffassung zusammen und ergänzen sich gegenseitig zu dem Gesammtbilde einer harmonisch abgeschlossenen und allen Lebensbedürfnissen gerecht werdenden Weltansicht. Erst durch die Wahrheit des Theismus wird es Licht in der ethischen Welt. Das Individuum, welches sich als von Gott selbst zweckvoll gesetztes Glied des Weltlebens, als Moment des göttlichen Fürsichseins begreift, wird sich des unaussprechlichen, nur im Gefühle sich realisirenden Werths seiner Bestimmung ahnungsvoll bewusst und fühlt im Gewissen die verbindliche Kraft des auf die Realisirung seiner Bestimmung gerichteten Sollens als höchste maassgebende Norm seines Handelns in sich lebendig und versteht nun, dass es durch die Erfüllung seiner Lebensaufgabe an dem Werke der Weltentwickelung auch zu seinem Theile mit zu arbeiten bestimmt ist.

Es kann uns nicht verwundern, wenn dieser grosse und erha-

bene Gedanke des Theimus der in abstracten Begriffsspielereien abgehetzten Phantasie unseres Systematikers unerreichbar ist. Nachdem er sich den herrlichen Wunderbau der Welt durch seine unvernünftige Philosophie in einen wüsten Garten verwandelt hat, glaubt er den Theismus schon desshalb verwerfen oder ihm jedenfalls alle sittliche Bedeutung absprechen zu müssen, weil ein Gott, welcher mit Absicht eine so durch und durch elende Welt geschaffen habe, nur als ein ganz boshaftes und verabscheuungswürdiges Wesen betrachtet werden könne. „Wesshalb“, so frägt er (S. 781) „erschafft dieser Gott Geschöpfe zu einem Leben, das an sich schon Leiden und Qual ist und doppelt qualvoll wird durch die auf die Verletzung der göttlichen Gebote gesetzten Strafen? Da er bei seiner Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit keinerlei Entschuldiging oder Ausflucht für die mit vollem Bewusstsein vollzogene Schöpfung hat, so bleibt unter dem Gesichtspuncte des Theismus nichts als die Annahme übrig, dass er trotz des vorhergesehenen Elends die Schöpfung nur darum nicht unterlassen habe, weil er das Bedürfniss fühlte, ein Publicum zu haben, das ihn lobpreisen und ehren konnte, mochte immerhin dieses Lobpreisen ein Resultat verblendeter Dummheit oder einer aus sclavischer Furcht entspringender Heuchelei sein. Und in der That ist es von jüdischen und christlichen Theologen unter begründeter Berufung auf die Offenbarungsurkunden oft genug behauptet worden, dass das tiefste und entscheidende Motiv der Schöpfung darin zu suchen sei, dass Gott die Welt „zu seiner Ehre, in majorem Dei gloriam, d. h. aus Eitelkeit geschaffen habe“.

Nur die denkbar abstracteste und leerste Art von Metaphysik, der „substantielle Monismus des Wesens, der das Bewusstsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation sucht“, gilt ihm als das wahre Fundament der Ethik. Die blosse „Identität des Wesens“ scheint ihm geeignet, die verbindliche Kraft des sittlichen Bewusstseins zu

erklären. „Indem ich das Wohl der anderen fördere, fordere ich ja mein *eigenes* Wohl". Indem ich „in dem Entwickelungsprocess der Welt und des bewussten Geistes den realen Lebensprocess des Absoluten als des eigenen Wesens und in der sittlichen Weltordnung den menschheitlichen Theil des absoluten teleologischen Weltplans also nur eine aus dem eigenen Wesen entsprungene Ordnung erkenne;" indem ich also einsehe dass ich durch mein sittliches Handeln stets meinem eigenen Wesen Genüge leiste und *mein eigenes Wohl fördere,*" soll ich erst ein verständliches, das *einzige verständliche Motiv* meines sittlichen Wollens gewinnen.

Also: nachdem wir den ganzen Gesichtskreis der Hartmannschen Philosophie vergeblich nach einer Spur von sittlichem Bewusstsein abgesucht haben, treffen wir endlich in dem letzten Schlupfwinkel des metaphysischen „Urgrundes der Sittlichkeit" wieder auf einen alten Bekannten, auf den zuerst mit so hoher sittlicher Entrüstung aus dem Tempel des ächten sittlichen Bewusstseins hinaus geworfenen Egoismus, der uns nun in einem neuen metaphysischen Gewande als „einzig denkbare Triebfeder alles sittlichen Handelns wieder vorgestellt wird.

Es kann nicht anders sein.

Das Streben nach Lust ist ja das Wesen des Willens selbst und eine andere Triebkraft als den Willen giebt es im Hartmannschen Gesichtskreise nicht. Nachdem das Individuum alles anderen Inhalts bis auf das Streben nach eigenem Wohl entleert ist, kann es ja durch nichts weiter motivirt werden, als durch eben diese eine ihm noch übrig gelassene Triebfeder. Hartmann sucht zwar diese Consequenz durch die Behauptung von sich abzuwehren, „dass die Einsicht in die Wesensidentität den Egoismus theoretisch zur Illusion mache, indem es danach ja nur einen Wesensgrund gäbe, welcher in allen Individuen derselbe sei. Aber dieser Gegengrund würde nur dann stichhaltig sein, wenn er die verbindliche Kraft etwa in der Einsicht oder dem

Gefühle bestehen liesse, dass man durch Förderung des eigenen Wohls zugleich das Wohl der anderen oder des Absoluten fördere. Dann könnte etwa die Liebe zu den anderen oder zum Absoluten statt des Egoismus oder wenigstens neben demselben als verbindliche Kraft hingestellt werden. Aber dieser Gesichtspunct wird gar nicht hervorgehoben und vielmehr ausdrücklich erklärt, dass nur in der Rücksicht auf das durch das Mittelglied der anderen geförderte eigene Wohl die verbindliche Kraft bestehen solle. Das angeführte Gegenargument ist um so weniger stichhaltig, als das Streben nach eigenem Wohl im Anfang nicht desshalb als egoistisch verworfen wurde, weil dadurch fremde Interessen verletzt werden könnten und nicht bloss insoweit als solches der Fall, sondern allein desshalb, weil es auf das eigene Wohl gerichtet sei. Dieser Grund bleibt natürlich im vollen Umfange bestehen, mag man das Zustandekommen oder das Wesen des Individuallebens übrigens metaphysisch zu erklären suchen, wie man immer wolle, mag das Individuum als unabhängiges Wesen für sich oder mag es als wesensidentisch mit dem Absoluten betrachtet werden. Das eigene Wohl bleibt immer das eigene Wohl, mag der Begriff dessen, was zum eigenen Wesen gehörig anzunehmen sei, aus metaphysischen Gründen weit oder eng gefasst werden, mag er sich nur auf den nächstliegenden Gesichtskreis oder das ganze Universum beziehen sollen; der Grund wesshalb wir das eigene Wohl als unser eigenes bezeichnen, ist allein die nur im Gefühl zu erlebende lebendige Rückbeziehung auf sich selbst und diese ist eine Thatsache, welche durch nebenherlaufende Begriffsbestimmungen ihrem Wesen nach nicht im Mindesten verändert werden kann. Das Wesen des Egoismus wird desshalb gar nicht durch die Einsicht verändert, dass es nur einen Wesensgrund gäbe, der in allen Individuen derselbe sei. Die Identität des einheitlichen Wesensgrundes hebt das relative Fürsichsein der Individuen nicht

auf und das gesammte Individualleben bewegt sich nur innerhalb der Sphäre des relativen Fürsichseins.

Jetzt am Ende wird daher dieselbe Rücksicht auf das eigene Wohl, welche im Anfang als unsittlich verworfen wurde, *als einzig denkbare verbindliche Kraft* der Ethik hingestellt. Ja, nicht bloss am Anfang und am Ende, sondern auch während des ganzen Zwischenweges der Untersuchung treffen wir, wenn wir genau aufachten, auf keine andere Art der verbindlichen Kraft, als das Streben nach eigenem Wohl. Nur dadurch wurde ja das Individuum zur sogenannten Selbstverläugnung gedrängt, weil es für sich selbst nichts mehr wollen mochte, indem es auf den Standpunct völliger Blasirtheit, d. h. zu der Einsicht gelangt war, dass alles eitel sei. Nur desshalb kam es auf den Einfall, für das Wohl anderer zu sorgen, weil es doch einer Unterhaltung bedürftig war und keine andere finden konnte. Hörte es darum auf, egoistisch zu sein? Ebensowenig hörte es auf egoistisch zu sein, als es zum Tummelplatze der Triebe und Instincte des Unbewussten gemacht wurde, denn hier liess es sich in seinem Handeln durch die Illusionen des Unbewussten bestimmen, welches ihm vorspiegelte, die Befriedigung jener Triebe sei eine Befriedigung seines eigenen Willens; es wollte also doch sein eigenes Wohl, indem es jenen Trieben gemäss handelte. Selbst die Liebe musste, um ihr in dem Hartmannschen Systeme eine Stätte zu bereiten, zuvor durch das metaphysische Zwischenglied der Wesensidentität auf den Egoismus reducirt werden. Die Wahrheit ist daher, dass die ganze Ethik des Pessimismus trotz aller Umwege und Schliche nicht über den Egoismus hinaus zu kommen vermag und dass es eine eitle Phrase ist, wenn zwischen dem Anfangs- und Endstandspuncte ein Unterschied dahin statuirt wird, dass das Individuum dort „seinem egoistischem Instincte folge“, wäh-

rend es ihn hier „überwinde“ und dass „sein Handeln desshalb im ersten Falle unsittlich, im letzteren aber sittlich werthvoll sei“. Der Egoismus tritt im letzteren Falle nur weniger deutlich hervor, weil das ganz blasirte Individuum für sich direct nichts mehr wollen mag und daher nur indirect etwas für sich will, indem es mittelst des Wohls der Anderen sein eigenes Wohl zu fördern sucht.

Auch dadurch wird die Schranke des Egoismus nicht durchbrochen, dass Eduard von Hartmann seinem „sittlichen Bewusstsein“ schliesslich sogar noch den Schein einer religiösen Weihe anzuhängen sucht. Wir müssen diese letztere Manipulation zum mindesten als sehr naiv bezeichnen. Dieselbe besteht lediglich darin, dass er die innerhalb seines Systems entwickelten, jedes sittlichen und religiösen Gehalts baaren Begriffe mit Namen bezeichnet, welche dem ganz heterogenen Vorstellungskreise der christlichen Theologie entlehnt sind und sodann als ganz selbstverständlich annimmt, dass jenen Begriffen durch solche neue Namengebung auch ohne Weiteres, je nach Bedürfniss ganz, oder mit willkürlicher Umdeutung, derjenige Inhalt zugewachsen sei, den die christliche Theologie mit jenen Namen bezeichnet. So fällt es ihm ein, sein Unbewusstes als „Gott“, die Wesensidentität des Individuums mit dem Unbewussten als „Gottmenschheit“ und das Innewerden derselben als „Kindschaft Gottes“ zu benennen. (S. 811 flg.). So fällt es ihm ein, zu behaupten, das Innewerden der Wesensidentität werde „durch göttliche Gnade bewirkt, denn ohne Zweifel könne ja der Besitz von Anlagen, die solches Innewerden ermöglichen, als Gnade bezeichnet werden, insofern dieselbe als providentielle d. h. teleologische Mitgift des Individuums verstanden werde“ (S. 813). Er redet in dieser Beziehung sogar von einer „Gnadenwahl“, da ja immer nur ein mässiger Procentsatz der

Individuen jene Anlagen in ausreichendem Maasse besitze. Er folgert dann ohne Weiteres, dass „der Mensch, welchem diese Erkenntniss von der Identität seines Wesens mit dem absoluten Wesen aufgegangen sei, dadurch mit einem Schlage in eine neue und höhere Anschauungsweise der Dinge emporgerückt werde“ (S. 818); dass „der bislang im weltlichen Treiben Befangene nun seine Gleichgültigkeit gegen Gott nicht mehr behaupten könne, nachdem ihm klar geworden, dass Gott er selbst sei“ (!) (S. 819); dass „dieser Glaube an die eigene Gottmenschheit Wunder in der Ermuthigung und Stärkung zum Kampf mit dem Bösen und der Versuchung wirke“. „Den Eigenwillen“, so heisst es wörtlich S. 820, „nur als einen Strahl des Allwillens, den eigenen Grund als Gottes Grund und sich selbst als göttlichen Wesens zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwille und Allwille, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche d. h. bloss erst natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluss, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunct der blossen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geiste, das im positiven Sinne Gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, Gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endlichen Aufgaben des irdischen Lebens im göttlichen Lichte zu verklären“.

Er behauptet, „das Moralprincip der Gottmenschheit senke seine Wurzeln tiefer als irgend eines der bisher besprochenen Principien, und verleihe der auf ihm gegründeten sittlichen Gesinnung einen Adel und eine Hoheit, welche es wohl erklärlich machen, dass man die auf ihm beruhende sittliche Selbstzucht durch den Namen der Heiligung vor der auf irgend welcher anderen Grundlage beruhenden auszeichnen zu müssen glaubte“ (S. 821). Er fühlt sich so sicher in dem soeben erst ohne jeden Rechtstitel usurpirten neuen Gedankenkreise der christlichen Vorstellungen, dass er ohne Weiteres decretirt, das Christenthum,

dem doch in Wahrheit alle jene neuen Begriffe nebst ihren Consequenzen entlehnt sind, reiche mit seiner theistischen Weltansicht nicht aus, dieselben zu begründen; es müsse daher mit den biblischen Urkunden und der ganzen Geschichte der Entwickelung des Christenthums ein voller und unverhüllter Bruch vollzogen werden, indem nur die Einsicht in die Wesensidentität mit dem Absoluten das religiöse Bewusstsein begründen und dadurch „den Abschluss der bisherigen Culturperiode und die Inauguration einer neuen Geistesära vollziehen“ könne (S. 824).

Man weiss nicht, ob man mehr die Dreistigkeit oder den Unverstand in diesen Behauptungen bewundern soll. Wird die Natur des Unbewussten etwa dadurch verändert, dass man ihm willkürlich die ganz unpassende, weil etwas ganz anderes bedeutende, Bezeichnung „Gott“ beilegt, und beruhen nicht alle obige aus der Wesensidentität mit dem Absoluten abgeleitete Consequenzen lediglich auf der Voraussetzung, dass das Absolute Gott und nicht das Unbewusste sei?

Was ist denn das Unbewusste? Wie kann die Erkenntniss der Wesensidentität des Individuums mit dem Unbewussten im ersteren irgend eine Bereicherung oder Erhebung, irgend etwas dem religiösen Gefühl auch nur Ähnliches oder Vergleichbares bewirken? Er ist doch ganz offenbar, dass das Bewusstsein der Wesensidentität mit dem Absoluten nur dann und nur in so weit religiös und sittlich erhebend wirken könne, als und in wie weit das Absolute seiner specifischen Natur nach über dem Individuum an Vortrefflichkeit erhaben und als ein solches Wesen vorgestellt wird, welches wirklich einen religiös und sittlich erhebenden Inhalt in sich trägt, d. h. also, wenn es nicht bloss als ein sittlich und religiös ganz indifferenter abstracter allgemeiner Wesensgrund von bloss metaphysischer Bedeutung, sondern als lebendiger persönlicher Gott vorgestellt wird. Darin allein besteht die Gotteskindschaft, dass

wir uns als *göttliche* Wesen fühlen, als gegründet in Gott, dessen Wesen die Liebe ist und dessen zweckbestimmtes persönliches Leben uns selbst und die Welt umfast und in sich trägt. Weil wir die *unbedingte Erhabenheit und Heiligkeit* Gottes erkennen, *darum* fühlen wir uns durch das Innewerden der Wesensgemeinschaft mit ihm wie mit einem Schlage in eine höhere Anschauungsweise der Dinge emporgerückt; darum wirkt jener Glaube Wunder der Ermuthigung und Stärkung in uns, nur darum den Adel und die Hoheit der Gesinnung, welche wir als Heiligung bezeichnen.

Von jener Erhabenheit und Heiligkeit ist in dem unpersönlichen Unbewussten keine Spur zu finden. In dem ganzen Gesichtskreise der Hartmannschen Philosophie findet sich für die Erklärung des *religiösen Gefühls* ebensowenig ein Anhaltspunct wie für diejenige des sittlichen. Der Pessimismus *widerstreitet* sogar der Religion ebensosehr, wie er der Sittlichkeit widerstreitet, denn alle Religion beruht wie die Sittlichkeit auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des Weltzwecks, da nur ein solcher mit der Heiligkeit und Erhabenheit des höchsten Wesens vereinbar ist.

Dass das religiöse Gefühl dem Hartmannschen Systeme ganz fremd, dass es nur ein gestohlener Flicken ist, der zu dem übrigen Muster nicht passt, geht schon daraus hervor, dass Hartmann selbst, nachdem er es unrechtmässiger Weise usurpirt hat, gar nichts damit anzufangen weiss. Es soll uns nur antreiben, „das Leben der Wesensidentität mit Gott gemäss einzurichten," ohne uns über das Wesen Gottes irgend etwas zu offenbaren, denn auf das hinter dem Worte „Gott" versteckte Unbewusste passt doch das nicht, da das Unbewusste gar nichts irgendwie Imponirendes an sich hat. Es ist schliesslich nur „eine bloss formale Bestimmung, welche wohl die Gesinnung zu heiligen vermag (?), aber erst der inhaltlichen Erfüllung mit concreten sittlichen Zielen bedarf, wenn sie nicht bei der *abstrac-*

ten Leerheit einer geheiligten Gesinnung stehen bleiben will"; es soll für sich allein nur zu einem „thatlosen Schwelgen in der Einheit mit Gott", zum „Quietismus", ja sogar zum „Nihilismus" führen (S. 826, 831).

Die Wahrheit ist, dass das „religiöse Moralprincip" Hartmanns aller sittlichen Bedeutung ermangelt, da die blosse Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten uns gar nichts über das Wesen des letzteren offenbart, was uns zur Sittlichkeit antreiben könnte.

Erst das *absolute Moralprincip* soll uns lehren, dass das absolute Wesen „ein teleologisches Wesen ist, welches sich in der Setzung und Realisirung eines absoluten teleologischen Processes bethätigt (S. 834). Es wird behauptet, dass das Absolute „sich zum absoluten Process verlebendige, welcher auf die Realisirung des absoluten Zwecks gerichtet sei." „Die Vergöttlichung des eigenen Lebens durch Theilnahme am göttlichen Leben" soll desshalb „in der Theilnahme am realen göttlichen Lebensprocess" bestehen. Dieses „höchste Moralprincip" fordert daher „die Hingebung des Eigenwillens in den Dienst des absoluten Processes als der absoluten Teleologie," und zwar, wie hier, wiederum in Widerspruch mit dem durch das metaphysische Zwischenglied der Wesensidentität verhüllten Krypto-Egoismus Hartmanns, behauptet wird, „nicht um meinetwillen, sondern um Gottes willen".

Dieses angebliche absolute Moralprincip offenbart uns aber wieder gar nichts über den Inhalt des absoluten Zwecks. Dieser allein könnte doch die verbindliche Kraft des Sittengesetzes begründen, wenn er den Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins genügen, d. h. sich als ein unbedingt werthvoller Zweck darstellen sollte. Die blosse Form der Zweckmässigkeit ist wiederum nur eine Abstraction, welche für sich allein ganz unfähig ist, das Sittengesetz zu begründen.

Überhaupt steht die principale Behauptung, dass das Absolute ein teleologisches Wesen sei, in ganz directem Widerspruch mit der früheren Behauptung, dass dasselbe ein unpersönliches Wesen sei, also ein solches, welches seiner Natur nach ganz unfähig ist, Zwecke zu setzen, da diese, wie ich schon wiederholt dargethan habe, nur im bewussten persönlichen Geistesleben existent werden können. Hartmann macht hier, wie schon vorher bei der Aufstellung des religiösen Moralprincips, wieder einen ohnmächtigen Versuch, den Begriff des Unbewussten, dieser gänzlich verfehlten Schöpfung seines ersten Hauptwerkes, zu erweitern und den Auforderungen der empirischen Ausgangsbasis zu accommodiren. Aber auf einen todten Stamm lässt sich kein lebensfähiges Reis pfropfen. So lange er fortfährt, das Absolute als unpersönliches Wesen zu betrachten, sind alle diese Versuche fruchtlos; so lange kann weder die Bezeichnung des Absoluten als Gott, noch die blosse Behauptung, dasselbe sei ein teleologisches Wesen, diesem todten Stamme Leben einflossen. Nur ein vollständiger Bruch mit der ganzen systematischen Grundlage der Philosophie des Unbewussten, welche auch dieses zweite Hauptwerk nach allen Richtungen hin beherrscht, hätte ihn zu einer Weltansicht führen können, welche den sittlichen und religiösen Anforderungen des Lebens genügen könnte. So lange er sich scheut, diesen Bruch zu vollziehen, so lange er an dem falschen Dogma der Unpersönlichkeit des Absoluten festhält, kann weder sein religiöses noch sein absolutes Moralprincip das Sittengesetz begründen, und alle schönen Phrasen, welche zum Preise jener Moralprincipe aufgewendet sind, können die innere Leerheit derselben nicht verhüllen.

Dies wird noch weit anschaulicher, wenn wir jetzt das im Schlusscapitel dargestellte „*Moralprincip der Erlösung*“ in Erwägung ziehen.

„Wenn ich mich,“ so argumentirt Hartmann S. 842, „der absoluten Teleologie hingebe, um meiner Wesensidentität mit

dem Absoluten willen, so thue ich es in der Erwartung, dass meine Leistung auch wirklich dem Absoluten zu Gute kommt; machte ich diese Voraussetzung nicht, so wären meine Bemühungen und meine persönlichen Opfer um des absoluten Zweckes willen vergeblich dargebracht.“ Diese Erwartung soll nur erfüllt werden können, „wenn der absolute Zweck des All-Einen ein absolut-eudämonistischer ist“.

Endlich scheint Hartmann auf den richtigen Weg zu kommen. Der absolute Zweck kann nicht auf Herstellung eines bloss factischen Zustandes, sondern muss auf Erlangung eines erlebbaren und fühlbaren Werthes gerichtet sein. Aber es scheint doch nur so. Der Gedanke selbst ist noch unvollständig und kann nach Lage der Sache nicht mehr ergänzt werden. Nur ein unbedingter Werth des letzten Weltzwecks könnte vermöge seiner Erhabenheit und Heiligkeit die verbindliche Kraft des Sittengesetzes begründen. Von einem unbedingten Werthe kann nach Massgabe aller früheren Erörterungen im Gesichtskreise des Pessimismus keine Rede sein. Die blosse Eudämonie des Unbewussten ohne jene Ergänzung könnte vermöge der Wesensidentität der Individuen mit dem Unbewussten höchstens nach der Hartmannschen Vorstellungsweise zu einem positiven oder negativen *Eudämonismus*, niemals aber zur Sittlichkeit führen.

Dass von einer positiven Eudämonie des Unbewussten nicht die Rede sein könne, wird aus practischen und theoretischen Gründen dargelegt. „Die gierige Ungenügsamkeit eines in sich seligen, aber mit dem Gnade seiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes, der Himmel und Erde in Bewegung setzt, um mittelst der Leiden zahlloser Geschöpfe noch ein wenig seliger zu werden“ soll „so verletzend für das sittliche Bewusstsein sein, dass ein so formulirter Weltzweck eher unseren sittlichen Abscheu als den geduldigen Willen der Hingebung unserer selbst und

unserer Mitgeschöpfe erregen könnte“ (S. 865). Die theoretischen Erwägungen der Hartmannschen Philosophie schliessen diese Möglichkeit aber auch so wie so aus. Wir erinnern uns, dass das Unbewusste ja beständig von der unendlichen Qual des hungrigen leeren Wollens geplagt ist und dass ihm etwas anderes als diese Qual gar nicht zum Bewusstsein kommen kann. Soll desshalb der Zweck des Weltprocesses auf die Eudämonie des Absoluten gerichtet sein, so kann dies nur dadurch geschehen, das die Unseligkeit des Absoluten durch den Weltprocess verringert oder ganz beseitigt und das Absolute „in den Zustand des himmlischen Friedens und der unlustfreien Stille“ versetzt wird.

Wie kann dieser Erfolg, so wird hier jeder in die Mysterien der Hartmannschen Philosophie noch Uneingeweihte fragen, nun durch einen Weltprocess erzielt werden, der an sich schon ein Übel sein soll und die vorher schon bestehende Qual des leeren Wollens durch Hinzufügung des Überschusses von Unlust, den er mit sich bringt, nur noch vermehren könnte?

Nichts leichter als das.

Wir erinnern uns aus der Philosophie des Unbewussten — dies kann natürlich die empirische Ausgangsbasis nicht mehr lehren — dass der Weltprocess in dem Kampfe der logischen Idee mit dem alogischen Willen bestehen soll und das durch den endlichen Sieg der logischen Idee die bestehende Welt vernichtet und auch zugleich der ausserweltliche Überschuss des hungrigen leeren Wollens mit seiner Qual dadurch momentan zum Schweigen gebracht werden soll. Diese Geschichte wird in dem Moralprincipe der Erlösung wieder aufgewärmt: der Gottesschmerz, der das arme Absolute von Uranfang an „wie ein beständig juckender Ausschlag plagt,“ soll durch die einmalige zwar schmerzliche aber gründliche Radicalcur des Weltprocesses ein für allemal beseitigt werden, und wir, die Individuen, sollen

durch unsere sittliche Lebensarbeit „an der Abkürzung dieses Leidens- and Erlösungsweges“ mithelfen.

Nur das Ende der Fabel ist in diesem für ein wissenschaftlicheres Publicum berechneten zweiten Hauptwerke Eduard von Hartmanns, sei er aus Opportunitätsrücksichten sei es der Kürze wegen oder um die Totalwirkung nicht zu beeinträchtigen, einfach mit Stillschwegen übergangen. Wir erinnern uns aber noch sehr wohl, dass der dumme Wille des Unbewussten, welches weder Erfahrungen sammeln noch sonst etwas lernen kann, nach Vernichtung der Welt und des überschiessenden leeren Wollens jeden Augenblick mit der Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{2}$ wieder auf's Neue die Dummheit des leeren Wollens begehen kann. Dann wäre der ganze Tanz umsonst gewesen, der juckende Ausschlag wäre wieder da und die nochmalige Radicalcur eines Weltprocess von gleich unsicherem Erfolge nöthig, und dieselbe Sache kann sich n-mal wiederholen, ohne dass bei wachsendem n die neue Wahrscheinlichkeit einer Wiederholung verringert würde.

Über dieses alberne Märchen geräth unser Systematiker in solche Verzückung, dass er begeistert ausruft: „Vor der Erhabenheit dieser Entwickelungsstufe des sittlichen Bewusstseins schwindet jede Möglichkeit des Einspruchs; der Einzelne mag behaupten, dass er sich zum schwindelfreien Erklimmen einer solchen Höhe bislang untüchtig und vielleicht für immer unfähig fühle, aber er soll sich nicht erdreisten, das Erhabenste zu bemängeln, weil seine Kleinheit ihm zufällig die Hoffnung verwehrt, zu demselben hinauf zureichen. Wessen Magen nicht dazu gemacht ist, um von Nektar und Ambrosia zu leben, den wird Niemand schelten, wenn er sich von Schweinefleisch und Sauerkohl nährt, nur soll er nicht die Speise schlecht nennen, weil seine Constitution untergeordneter Art ist“. (S. 870).

Über den Geschmack wollen wir mit ihm nicht rechten. Der

Maasstab der Vernunft und des Gewissens hört hier auf, da wir uns bereits ausser der Sphäre des nach gewöhnlichen Begriffen Vernünftigen und Sittlichen befinden, mitten in dem neu erfundenen Gebiete des „Übervernünftigen“ und „Übersittlichen“. Es bleibt nichts übrig als dass wir uns auf den eigenen Standpunct Hartmanns stellen, um von dort Umschau zu halten und das durch dessen Speculation angeblich neu erschlossene Gebiet auf dessen Eigenwerth und innere Folgerichtigkeit zu prüfen. Versuchen wir dies und drücken über alle Ungereimtheiten und Widersprüche, welche den Weg bis zu diesem Ziele bilden, ein Auge zu, so ist doch der innere Widersinn dessen, was uns in diesem Schlusscapitel geboten wird, so bodenlos und alles Maass überschreitend, dass derselbe für sich allein schon genügen würde, um uns über die Nichtigkeit der ganzen Ethik des Pessimismus und die Verkehrtheit des ganzen zurückgelegten Weges aufzuklären.

Nehmen wir einmal probeweise an, das Absolute sei wirklich ein unpersönliches Wesen und werde von einem beständig juckenden Ausschlage geplagt: wie kann es, das unpersönliche Wesen, welches weder Vorgedanken noch Nachgedanken, sondern gar keine Gedanken haben kann, den Plan fassen, sich von jener Qual durch einen Weltprocess zu befreien? Wie könnte es, dessen Vernunft der principiellen Festsetzung gemäss nur im logischen Formalprincipe bestehen soll, die Mittel und Wege ersinnen, jenen Plan, wenn er wirklich gefasst wäre, nun auch auszuführen, da doch das logische Formalprincip positiv unschöpferisch ist und zu gar keinen concreten Einfällen über die Einrichtung des Weltalls anregen könnte?

Geben wir auch diese Unmöglichkeiten zu und nehmen an, das Absolute sei wirklich auf den Kunstgriff verfallen, „die Blindheit des Willens zu benutzen und ihm an ihr einen solchen Inhalt zu geben, dass er durch eigenthümliche Umbiegung in sich selbst in der Individualität in einen Conflict mit sich selbst

gerathe, dessen Resultat das Bewusstsein, die Schaffung einer dem Willen gegenüber selbständigen Macht sei, in welcher sie nun den Kampf mit dem Willen beginnen könne". Dann treten alle die neuen Unmöglichkeiten und Widersprüche ein, welche wir schon im IIten Abschnitt ausführlich dargelegt haben und desshalb hier nicht noch einmal zu wiederholen brauchen.

Sehen wir aber auch von diesen neuen Unmöglichkeiten ab und nehmen an, der Kampf des logischen Formalprincips mit dem alogischen Willen könne stattfinden und führe durch die fortgesetzte Steigerung des Bewusstseins zur Besiegung des letzteren, zur Vernichtung der bestehenden Welt: nach welchem vorweltlichen Rechte und auf Grund welcher psychologischen Einrichtung der inneren Constitution des Unbewussten soll dann mit der Aufhebung des realen Weltprocesses auch das hungrige leere Wollen momentan zum Stehen gebracht werden?

Und was wäre damit erreicht wenn es geschehen könnte? Das Unbewusste wäre dann nur *momentan* von seiner Qual erlöst, aber statt dessen in die noch viel qualvollere Ungewissheit versetzt, dass jeden Augenblick das alte Übel des Wollens und damit die Nothwendigkeit einer neuen schmerzhaften Weltprocess-Operation von gleich erfolglosem Ausgange durch seine eigene uncurirbare Dummheit wieder heraufbeschworen werden könnte.

Welcher Widersinn überhaupt, zu behaupten, ein Absolutes, dessen Wille principlos und ihm selbst *unberechenbar* sein soll, sei ein teleologisches Wesen! Welcher Widersinn, das Absolute, den vorausgesetzen einheitlichen Wesensgrund der realen Welt, aus Begriffen zusammen zusetzen, die an sich nichts Wirkliches bedeuten und selbst nur in der Vorstellung dessen wirklich sein können, welcher sie aus den Erfahrungen seines inneren Lebens abstrahirt hat! Wille und Vorstellung, beides Producte des

bewussten persönlichen Geisteslebens, sollen sich mit einander zu einem *unbewussten* Absoluten verbinden und als Functionen dieses Unbewussten in einen Widerstreit gerathen, der in ihrem Wesen gar nicht begründet ist; sie sollen durch den Process dieses ihnen angedichteten Widerstreits die reale Welt und die lebendigen Wesen hervorbringen, aus deren Lebensthätigkeiten sie beide, Wille und Vorstellung, selbst vorher erst abstrahirt worden sind!!!

Dieses nichtige Spiel unzulänglicher Begriffe soll über Inhalt, Werth und Ziel des realen Weltprocesses entscheiden!

Alle diese Stationen des Unverstandes müssen wir durchlaufen, um nur erst die reale Basis, die factische Möglichkeit der Welterlösungskomödie begreiflich zu finden.

Die Hauptfrage ist: welche *ethischen* Motive aus diezer ganzen haarsträubenden Geschichte für das Individualleben entnommen werden könnten? Das Individuum ist ja seiner individuellen Erlösung von der angeblichen Qual des Daseins durch den Tod gewiss. Was hat es sich um die Erlösung des Unbewussten von der selbstgeschaffenen Qual des hungrigen leeren Wollens überhaupt zu bekümmern? Sein Wesen soll ja im Egoismus bestehen; seine sittlichen Erwägungen sollen ja in letzter Instanz nur durch die Vernunft bestimmt sein; seine Vernunft soll ja nur im logischen Formalprincip bestehen. Es wäre doch unlogisch und desshalb unsittlich, wenn es mit seiner individuellen Erlösung, deren Herbeiführung in seiner Macht steht, auch nur einen Augenblick zögern wollte, wenn nicht dringende Gründe es bestimmten, noch länger die Qual des Daseins zu ertragen. Welches können diese Gründe sein, wesshalb können sie sittliche Motive sein?

Zuerst mag sein Zögern durch den Lebensinstinct und die Illusionen entschuldigt werden, welche ihm das Unbewusste vorspiegeln soll, aber diese können kein Sittengesetz

begründen, da sie wie Naturkräfte wirken und die sittliche Selbstbestimmung ausschliessen.

Warum zögert es aber noch, nachdem es den wahren Sachverhalt erkannt und eingesehen hat, dass das Unbewusste es nur zum Besten hatte? Die Rücksicht auf die blosse Wesensidentität mit dem Unbewussten und die Erwägung, wegen dieser Wesensidentität den Leidensweg des letzteren abkürzen zu wollen, lässt sich logisch nicht rechtfertigen, da es ja von der Wesensidentität *nichts mehr hat*, wenn es aus der Welt ist. Solche Erwägung wäre unlogisch und desshalb unsittlich.

Nur Liebe zu dem Unbewussten oder Mitleid mit demselben könnten es bestimmen, die Qual des Daseins noch länger zu tragen. Die Liebe ist aber, wie wir gesehen haben, im Hartmannschen Systeme nur ein Wort, eine falsche Bezeichnung des durch den Gedanken der Wesensidentität vermittelten Krypto-Egoismus, der seinem Wesen nach von dem wahren Egoismus nicht unterschieden ist. Ganz ebenso verhält sich's mit dem Mitleid, welches auch nur aus dem Egoismus erklärt werden kann, da das Hartmannsche Individuum anderer Regungen überhaupt nicht fähig ist. Es wäre daher auch unlogisch, und desshalb vom Hartmannschen Standpuncte aus unsittlich, wenn Liebe und Mitleid mit dem Unbewussten es vom Selbstmorde zurückhalten sollten.

Wäre das Hartmannsche Individuum aber der Liebe und des Mitleides wirklich fähig: wie kann das Unbewusste, das durch *seine eigene Dummheit* sich die Qual des leeren Wollens selbst bereitet hat, welches, nur um sich selbst von dieser Qual zu befreien, die unselige Welt geschaffen und den Individuen, welche es nun erlösen sollen, die Qual ihres Daseins ganz allein bereitet hat, wie kann dieses selbe Unbewusste nun eben denselben Individuen, welche doch beständig durch seinen Egoismus gequält werden,

noch Liebe und Mitleid einflössen? Wie kann Hartmann behaupten, einem solchen Absoluten „müssten alle menschlich fühlenden Herzen entgegenschlagen“ !

Setzen wir selbst einmal voraus, die Hartmannschen Individuen hätten menschlich fühlende Herzen: welche Sympathieen könnte ihnen das Leiden eines unpersönlichen Wesens erwecken? Wir können uns nur etwa die Organismen niedrigster Stufe als unpersönliche Wesen vorstellen. Deren Schmerzempfindungen sind vielleicht sehr intensiv, aber sie können unsere Theilnahme nicht entfernt in dem Grade erwecken, wie der Schmerz eines Wesens, welches auf einer höheren Stufe der geistigen Entwickelung steht, wie der Schmerz eines persönlichen Wesens, dessen Leben uns verständlicher und dessen Schmerz auch insofern unserer Theilnahme würdiger ist, als derselbe nicht blos in isolirten Eindrücken zu bestehen braucht, sondern geeignet ist, alle Vorstellungen und Interessen des leidenden Wesens nach den verschiedensten Richtungen hin gleichzeitig zu afficiren: der Schmerz eines unpersönlichen Absoluten könnte uns noch nicht einmal so viel Theilnahme erregen als derjenige der Organismen niedrigster Stufe, denn ein unpersönliches Absolutes steht uns trotz der metaphysischen Wesensidentität *noch weit unverständlicher und fremder gegenüber als solche Organismen.*

Ein leidendes Unbewusstes kann daher weder Mitleid noch Liebe erwecken, dessen Erlösung kann uns ganz gleichgültig sein, und das Moralprincip der Erlösung, weit entfernt, die Sittlichkeit begründen zu können und die übrigen Moralprincipien als aufgehobene Momente in sich zu enthalten, stellt sich vom eigenen systematischen Standpuncte seines Erfinders aus betrachtet als

ganz illusorisch und haltlos dar und enthüllt uns durch seine eigene Nichtigkeit auch die Nichtigkeit aller früheren Moralprincipe als deren Spitze es uns dargestellt wird.

Nach Durchwanderung des ganzen Gebietes der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins finden wir daher unser anfänglich ausgesprochenes Misstrauen nur bestätigt. Der Hartmannsche Versuch einer Neubegründung der Ethik auf pessimistischer Grundlage erwies sich im Ganzen und in allen seinen Theilen nach jeder Richtung hin als gänzlich verfehlt. Derselbe konnte nur die Überzeugung in uns befestigen, dass es keine andere Grundlage der Ethik geben könne als das Gewissen, und dass der Pessimismus den Voraussetzungen des Gewissens widerstreite.

Die Ethik beruht auf dem Gefühle des unbedingten Werthes des Weltzwecks und unserer sittlichen Bestimmung; der Pessimismus lehrt die Nichtigkeit alles Bestehenden. Die Ethik gründet sich auf das wahre Wesen der menschlichen Natur; der Pessimismus auf eine falsche Doctrin, welche jenes verkennt. Der Pessimismus ist nicht der Grundpfeiler, sondern der Ruin aller Ethik.

IV.

Schlussbetrachtung.

Fragen wir endlich: wie war es möglich, *dass eine solche allen Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühls widerstreitende Philosophie trotzdem eine so rasche und ausgedehnte Verbreitung finden konnte?*

Zunächst drängt sich eine allgemeine Erwägung auf, deren Tragweite wir leider nicht unterschätzen dürfen.

Vernunft, Gewissen und religiöses Gefühl sind zwar in allen Menschen der Anlage nach vorhanden, aber sie bilden nur bei Wenigen wirklich das Centrum derjenigen Erwägungen, welche die Hauptinteressen des Lebens bestimmen. Das Hauptlebensinteresse der Mehrzahl dreht sich um die Mittel und Zurüstungen zum Leben und die kleinen Unterhaltungen, welche die Zwischenräume zwischen den Sorgen und Mühen um jene ausfüllen. So war es, so ist es und so wird es voraussichtlich noch lange bleiben. Dieser Mehrzahl der Alltagsmenschen sind die Mahnungen ihres besseren Ich, des Gewissens, der Vernunft und des religiösen Gefühls, wenngleich sie sich im Allgemeinen vor

der Majestät des Sittengesetzes beugen, im Einzelnen doch vielfach lästig und unbequem. Wir haben desshalb schon öfter erlebt, dass das Auftauchen neuer Theorieen, welche die Nichtigkeit jeder auf den sittlichen und religiösen Voraussetzungen beruhender höherer Lebensauffassung predigen, in den Massen jener Alltagsmenschen eine sehr rasche und willkommene Aufnahme fanden.

So ging es mit dem Materialismus Büchners und Carl Vogts, so mit dem materialistischen Darwinismus Häckels, so geht es jetzt wieder mit dem Pessimismus Eduard von Hartmanns, welcher letztere noch dazu um so unverfänglicher erscheinen musste, als sein Urheber, wie wir gesehen haben, den Schein und die Namen der zerstörten Inhalte überall sorgfältig zu conserviren suchte und sogar allen Ernstes und mit grösster Prätension behauptet, durch seine nichtige Lehre erst die wahre Sittlichkeit und die wahre Religion begründet zu haben. Eine solche phrasenhafte und alberne Versicherung konnte ihren Eindruck um so weniger verfehlen, als sie zugleich der Eitelkeit derjenigen schmeichelt, an deren Addresse sie gerichtet ist und dem blasirtesten Roué, der mit sich und der Welt fertig ist und für sich nichts mehr zu wollen und zu wünschen hat, die tröstliche Überzeugung giebt, dass er eigentlich kein verkommenes Subject sei, sondern sich auf der Höhe der Selbstverläugnung und der rechten sittlichen Bildung befinde.

Besonders die Gegenwart ist der Verbreitung solcher Theorieen günstig.

Der Fortschritt des Wissens im Einzelnen, namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, die Verbesserung aller Lebenseinrichtungen und die Erweiterung aller Lebensbedürfnisse haben in den letzten Jahrzehnten einen so rapiden Verlauf genommen, dass es nicht zu verwundern ist, wenn dadurch theils eine der wahren Geistesbildung schädliche Zerstreuung, theils eine einseitige Concentration des gesammten Lebensinteresse auf diejenigen Gebiete des Erkennens und Lebens bewirkt wurde,

welche direct in dieser Fortschrittslinie belegen waren, dass man über den vielen interessanten und staunenswerthen Aufschlüssen, Entdeckungen und Verbesserungen in den peripherischen Einzelgebieten der Naturwissenschaft, der Technik und des socialen Lebens vielfach die Hauptsache vergass, die Erwärmung und Begeisterung für die centralen Inhalte und Ziele des wahren Lebens selbst, denen jene Einzelgebiete nur als Mittel und Zurüstungen dienen sollten.

Zu diesen, der geistigen Sammlung und Vertiefung schon an sich entgegenwirkenden Aufregungen und Zerstreuungen des modernen Lebens, kommen noch die Schwierigkeiten der Eingliederung des Neuen in den Gesammtorganismus der bisherigen Weltansicht, welche zwar unter dem Einflusse der Voraussetzungen des Gewissens, der Vernunft und des religiösen Gefühls entstanden war, deren theoretische Gestaltung jedoch dem vielfach erweiterten Gesichtskreise nicht mehr in allen Beziehungen genügen kann.

Nichts ist erklärlicher, als dass bei dieser Lage der Dinge zunächst ein Chaos excentrischer Lehrmeinungen entstand, welche sich in zwei feindliche Lager spalteten, indem die Anhänger des Alten sich engherzig an die bestehenden Dogmen klammerten und die neuen Errungenschaften der Wissenschaft und des Lebens als Teufelswerk verdammten, während ihre Gegner in der Begeisterung für die exacte Naturforschung vielfach alle höheren Ideen des Lebens, alle dem Gefühlsleben entstammten Inhalte desselben in die Rumpelkammer einer veralteten Phantastik werfen zu müssen glaubten, als bestehe die Welt nur aus Mathematik und Physik. Nur zwei unantastbare Elemente schienen den letzteren als alleinige Grundlage alles Wirklichen übrig zu bleiben: die Kraftwirkungen der Materie und die logische Idee. Der Materialismus und der logische Formalismus sind die beiden Gottheiten, denen man fortan allein huldigen zu müssen glaubte.

Beide hat Eduard von Hartmann, bewusst oder unbewusst,

als Grundbestimmungen alles Wirklichen in sein System aufgenommen. Das was der Welt soll allein durch das logische Formalprincip bestimmt sein, während in dem unvernünftigem blinden Willen, welcher über das dass der Welt entscheiden soll, die blinde Naturkraft des Materialismus in neuer Gestalt auftaucht. Wille und Vorstellung sind nur veränderte Namen für die ihrem Wesen nach unverändert als Grundelemente alles Wirklichen in das Hartmannsche System aufgenommenen beiden Principien der empirisch materialistischen Weltansicht: *der blinden, nur dem Spiele des Zufalls unterworfenen Naturkraft einerseits und der logischen Idee andererseits.*

Die nothwendige Folge dieser einseitigen Bestimmung der Grundprincipien der Hartmannschen Philosophie war, wie ich zur Genüge bewiesen habe: *die Läugnung aller specifischen geistigen Lebensinhalte,* das characteristische Merkmal, welches auch die Schranke des *Materialismus* bildet und diesen gleich dem Pessimismus unfähig macht, Sittlichkeit und Religion aus sich zu begreifen und zu begründen.

Der Unterschied beider Weltansichten, des Materialismus einerseits und des Pessimismus andererseits, besteht daher nur in der verschiedenen Formulirung und Verwerthung *eines und desselben Grundgedankens der Werthlosigkeit und Inhaltlosigkeit alles Bestehenden.*

Eduard von Hartmann sucht diesen gemeinschaftlichen Grundgedanken nicht wie die Vertreter des vulgären Materialismus von unten herauf aus der Betrachtung der Materie, sondern von oben herab aus dem Geiste selbst zu begründen. Während der vulgäre Materialismns daher den Erscheinungen des geistigen Lebens und der Welt der sittlichen

und religiösen Ideen rathlos und machtlos gegenübersteht, erfasst Eduard von Hartmann hier gewissermaassen den Stier bei den Hörnern, indem er das geistige Leben selbst in der angegebenen Weise seinem inhaltlichen specifischen Wesen nach zu entwerthen und auf das Niveau der materialistischen Auffassung herabzudrücken sich bemühte.

Abgesehen davon war die Weltansicht des Materialismus bis dahin überall noch nicht streng wissenschaftlich formulirt. Ihre Vertreter bekämpften die sittlichen und religiösen Ideen und läugneten den Zweckbegriff hauptsächlich, wie es scheint, bloss desshalb, weil alle diese Dinge ausser ihrem Gesichtskreise lagen; sie versuchten auch gar nicht, jenen Ideen Äquivalente aus eigenen Mitteln entgegenzustellen oder zu substituiren. Eduard von Hartmann durchschaut alle diese Mängel und sucht ihnen abzuhelfen; er erkennt die Nothwendigkeit des Zweckbegriffs an und sucht ihn aus seinen eigenen Principien neu zu begründen, um ihn an die Spitze seines Systems zu stellen; er bekämpft die sittlichen und religiösen Ideen im bisherigen Sinne, indem er ihre Unzulänglichkeit von seinem Standpuncte aus darzulegen und eine neue Ethik und eine neue Religion auf pessimistisch-materialistischer Grundlage an deren Stelle zu setzen sich bestrebt. Er sucht den wissenschaftlich unhaltbaren Pluralismus der vielen selbständigen Atome durch Zusammenziehung des vorausgesetztermaassen in diesen allen wirksamen Princips der Kraft in die eine Resultante des blinden Willens seines e i n e n absoluten Unbewussten metaphysich zu rectificiren und das logische Formalprincip, unerklärbar aus der Materie und deren Kräften, und unvereinbar mit diesen vorausgesetzten letzten Elementen des Wirklichen, d a d u r c h mit jenem blinden Willen zusammenzubringen, dass er dasselbe in seiner Totalität einfach als die andere Seite jenes einen Unbewussten hinstellt. Sachlich erklärt wäre die Vereinigung von Wille und Vorstellung durch die Bezeichnung derselben als Attribute des einen Unbewussten freilich

nur dann, wenn uns begreiflich gemacht würde, dass und wie diese sogenannten Attribute wirklich als thatsächlich vereinbare Eigenschaften in dem Unbewussten beisammen sein und durch ihr Zusammenwirken die vielgestaltige Welt der Dinge und Ereignisse hervorbringen könnten, was, wie ich im IIten Abschnitte dargelegt habe, unmöglich ist. Aber die stillschweigende Berufung auf die Autorität Spinozas, dessen Systeme jene Bezeichnungen entnommen sind, hat, wie es scheint, die vielen und schweren Bedenken gegen solche Vereinigung bei den zahlreichen Bewunderern Hartmanns noch nicht aufkommen lassen.

Hartmann verstand übrigens nicht bloss, die materialistische Weltansicht auf eigenthümlische Art neu zu begründen und systematisch zu gliedern, sondern er versuchte auch, sie als den einzigen consequenten Abschluss, als die Vollendung der Systeme Hegels, Schellings und Schopenhauers hinzustellen [1]) und verschaffte seiner Lehre auch dadurch eine neue Stütze. Denn theils wirkte der Nachweis des historischen Zusammenhanges mit solchen Lehren, die in der Geschichte der Philosophie einen festen Platz errungen haben, an sich schon wie ein wohlbeglaubigter Empfehlungsbrief auf alle diejenigen, welche sich sonst dem Neuen gegenüber skeptisch zu verhalten pflegen, theils umgab die Erinnerung an das Aufsehen, welches jene Systeme einst verursachten, die Namen ihrer Urheber in den Augen der unkundigen Mehrzahl mit einem Glorienschein von Tiefe und Gelehrsamkeit, welcher nun auch das Haupt des als die Vollen-

---

[1]) Ich habe der grösseren Übersichtlichkeit und Kürze halber vermieden, auf die betreffende Darstellung Hartmanns (Gesammelte Studien und Aufsätze. Berlin. C. Dunker 1876 S. 549 flg.) einzugehen und bemerke nur, dass dieselbe zur Begründung des Pessimismus nichts beiträgt, was nicht durch meine, der unmittelbaren Lebenserfahrung entnommenen, Gegengründe zugleich mit widerlegt wäre. Im Übrigen lag eine specielle Auseinandersetzung mit den Systemen Hegels, Schellings und Schopenhauers ausserhalb des Zwecks dieser Arbeit.

dung jener Systeme gepriesenen Pessimismus umstrahlen musste.

Es konnte nicht fehlen, dass dieser *erste* mit grosser Umsicht und dialectischer Gewandtheit durchgeführte Versuch, den Grundgedanken der empirisch-materialistischen Weltansicht systematisch zu formuliren, welcher zugleich das wiederwachende, über sich selbst und seine Ziele noch unklare speculative Bedürfniss mit dem Geiste des Materialismus zu verknüpfen geeignet war, mit Staunen und Bewunderung von allen denen begrüsst wurde, deren Denken und Fühlen noch von jenem Geiste beherrscht war, da ja bekanntlich eben die Systemlosigkeit und die Unfähigkeit, die Erscheinungen des geistigen Lebens aus der blinden Naturkraft und der logischen Idee allein zu erklären, den Materialismus bisher verhindert hatten, den anderen philosophischen Systemen ebenbürtig an die Seite zu treten.

Der Grund der günstigen Aufnahme und raschen Verbreitung des Pessimismus beruht daher nicht auf dessen innerem Werthe, sondern lediglich auf dem äusserlichen Umstande, dass er der herrschenden Zeitrichtung schmeichelt, indem er die Trivialitäten und Einseitigkeiten derselben unter dem Einflusse der in ihr vorherrschenden Stimmung systematisch verarbeitete und in ihrer Totalität zum Princip der Welterklärung erhob.

Dies ist aber nicht die Aufgabe der Philosophie, deren wahres Ziel vielmehr darauf gerichtet sein soll, den Inhalt der durch die Fortschritte der Einzelwissenschaften und die gesteigerte Regsamkeit des Lebens neu erschlossenen Wissensgebiete, deren voreilige und beschränkte Deutung jene Einseitigkeiten herbeiführte, mit den Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühls in Einklang zu bringen, und dadurch den specifischen Eigenwerth und die wahre Bedeutung des Neuen zu erkennen, und solche Erkenntniss zur Erweiterung und Vertiefung unserer Weltansicht zu verwerthen, welche ihr Ziel verfehlt und in excentrische Bahnen geräth, wenn sie den Rahmen

jener Voraussetzungen überschreitet. Denn die Voraussetzungen der Vernunft, des Gewissens und des religiösen Gefühls sind selbst das höchste Wirkliche, welches wir kennen; sie sind das Maass aller Dinge, die obersten Kategorieen alles Werths und aller Wirklichkeit; sie bilden das unverrückbare Centrum unseres Lebens und unseres Erkennens, welches allem Leben und allem Erkennen erst Bedeutung, Einheit und Zusammenhang giebt.

DRUCKFEHLER.

S.	28	Z.	3	v. o.	lies	„individueller“	st.	„individuellen“.
„	„	„	4	„ „	„	„individuellen“	„	„individueller“.
„	44	„	2	v. u.	„	„cf“	„	„Q. J.“
„	50	„	3	„ „	„	„eingeflössten“	„	„eingeflossten“.
„	55	„	12	„ „	„	„Seienden“	„	„Seiende“.
„	57	„	6	v. o.	„	„anderes“	„	„anderer“.
„	64	„	3	v. u.	„	„diesem“	„	„diesen“.
„	68	„	9	v. o.	„	„ertheilt“	„	„entheilt“.
„	109	„	9	v. u.	„	„Richtschnur“	„	„Richtsnur“.
„	112	„	12	v. o.	„	„Zwecken“	„	„Zwacken“.
„	115	„	8	„ „	„	„verbaut“	„	„verbant“.
„	131	„	9	v. u.	„	„zopfig“	„	„zapfig“.
„	134	„	12	v. o.	„	„Glücks“	„	„Glucks“.
„	136	„	8	v. u.	„	„eine“	„	„ein“.
„	137	„	17	v. o.	„	„Einzelnen“	„	„einzelnen“.
„	140	„	9	„ „	muss das Wort „der“ wegfallen.			
„	„	„	6	v. u.	lies	„folgerechten“	st.	„folggerechten“.
„	141	„	8	„ „	„	„einziges“	st.	„einziger“.
„	142	„	15	v. u.	fehlt das Wort „ist“ hinter „gegründet“.			